SOURCES CHRÉTIENNES

La collection que ce premier volume inaugure présente un caractère très précis qu'il est bon de définir dès l'abord. Elle vise à mettre à la disposition du public cultivé des ouvrages complets des Pères de l'Église en y joignant tous les éléments qui peuvent en permettre une totale intelligence. C'est là, croyons-nous, ce qu'il faut faire actuellement pour servir la cause des Pères. Il s'agit de créer à leur égard un climat de compréhension, de familiariser avec la mentalité qu'ils représentent de faire tomber le préjugé encore courant dans beaucoup d'esprits et qui leur fait croire que les Pères ne sont pas lisibles.

Il en résulte que, si l'on traduit les Pères, on choisit les œuvres qui risquent de moins effaroucher, qui s'apparentent davantage à nos vues modernes — mais qui sont aussi par là même moins caractéristiques — et qu'ainsi, loin de faire tomber le préjugé de leur difficulté, on contribue au contraire à l'entretenir. Notre procédé est inverse. Il nous a semblé que si les Pères étaient difficiles, c'était parce que nous ignorions tout de leur mentalité. Ils représentent pour nous un domaine culturel presque aussi éloigné que celui de l'Inde ou de la Chine. Ce qu'il fallait, c'était éclairer de l'intérieur ce monde, y introduire, en montrer les alentours, en

décrire les cheminements, et, ayant remis les clefs au lecteur, lui laisser le plaisir de découvrir des trésors qu'il n'aurait pas autrement soupçonnés.

Cette préoccupation a déterminé les divers traits de cette collection. Le choix du texte d'abord. Nous n'avons pas été d'emblée au plus facile, mais au plus caractéristique. Ensuite nous avons voulu fournir tous les éléments permettant l'intelligence la plus complète du texte. A cela tendent les introductions, qui sont la principale originalité; introductions non purement scientifiques, ni trop élémentaires, mais largement culturelles, essayant de situer le texte dans son monde intellectuel et spirituel. Nous y avons joint des notes plus techniques, permettant de donner les résonances d'expressions qui auraient pu passer inaperçues, d'indiquer des filiations. Notre désir eût été de joindre à la traduction le texte grec. Les circonstances actuelles nous en ont empêchés pour des raisons diverses. Mais nous comptons que ce ne sera là qu'un retard et que nous pourrons publier ultérieurement les textes dont nous aurons donné les traductions et dont certains sont déjà préparés.

Nous savons par tous les encouragements que nous avons reçus que notre effort correspond à l'attente de beaucoup. Nous espérons que cette attente ne sera pas déçue et que cette collection permettra à nombre de lecteurs un accès direct à ces « sources » toujours jaillissantes de vie spirituelle et de doctrine théologique que sont les Pères de l'Église.

LES ÉDITEURS.

INTRODUCTION

« ... oubliant ce qui est derrière moi
et me portant de tout moi-même vers
ce qui est en avant... »

Phil. III, 13.

L'ouvrage de Grégoire de Nysse dont nous donnons la traduction est connu sous un double titre qui en marque bien le double intérêt. Tantôt on le désigne du nom de « Contemplation (θεωρία) sur la vie de Moïse », tantôt sous celui de « Sur la perfection en matière de vertu ». Ces deux titres sont très exacts : le premier nous fait connaître le genre littéraire et le domaine culturel auxquels appartient l'œuvre; le second nous renseigne sur son contenu, qui est très précisément de définir la nature particulière de la perfection dans l'ordre spirituel. Nous découvrirons à la fois en Grégoire de Nysse deux aspects : l'écrivain d'une part, le représentant de la Seconde Sophistique, le correspondant du rhéteur Libanius et le contemporain de l'empereur Julien[1]; le spirituel de l'autre, le moine d'Annesi et l'évêque de Nysse, qui ne le cède à aucun des plus grands dans l'ordre de l'expérience mystique et de la formulation théologique de cette expérience. Grégoire nous dit aux premières pages du livre, qu'il a les cheveux blancs : il peut s'agir là d'une figure de style, mais il est sûr qu'à l'époque où il l'écrit et qui

[1] MÉRIDIER, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Paris, 1906.

est certainement dans la dernière partie de sa vie, entre 380 et 390[1], Grégoire est en pleine possession et de son métier d'écrivain et de sa doctrine spirituelle, dégagée des influences qu'on percevait encore dans ses premiers livres. Il est donc plus apte que tout autre à nous le faire connaître.

I

La culture profane.

L'attitude de Grégoire de Nysse à l'égard de la culture est complexe. D'une part il en recommande à diverses reprises l'acquisition; de l'autre, il est très sensible aux dangers qu'elle présente[2]. La *Vie de Moïse* nous apporte à cet égard des témoignages caractéristiques. L'usage de la culture y est recommandé : « L'Écriture ordonne à ceux qui jouissent de la liberté de la vertu de se munir également des richesses de la culture profane (*ἔξωθεν παιδεία*)... comme la philosophie morale, la philosophie de la nature, la géométrie, l'astronomie, la dialectique et toutes les autres sciences cultivées par les païens[3] ». Grégoire appuie cette doctrine sur la tradition alexandrine que nous trouvons chez Philon, chez Artapan, chez l'helléniste Étienne dans

[1] Sur la biographie de Grégoire, J. DANIÉLOU, Bulletin Lotte, Janvier 1938, p. 172.

[2] Il est intéressant de constater que l'on rencontre la même attitude chez ses grands contemporains, Basile et Augustin. Pour le premier, M. l'abbé Giet, dans une thèse récente (*Les idées et l'action sociales de saint Basile*, Paris, 1941) vient de montrer, contre M. l'abbé Boulenger, que le traité *Sur la lecture des auteurs profanes* est davantage un traité sur le danger des auteurs profanes que sur leur utilité. Pour le second, voir le remarquable ouvrage de H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, qui nous montre Augustin traversant, à l'égard de la culture, une crise singulièrement analogue à celle de Grégoire.

[3] 360 B. Les chiffres arabes, sans autre indication, renvoient aux colonnes de la *Vie de Moïse* dans Migne (P. G. XLIV 297 B-429 D).

les Actes des Apôtres, — mais non dans l'Exode —, et d'après laquelle Moïse fut élevé « dans toute la sagesse des Égyptiens ».

Ce n'est pas d'ailleurs que Grégoire ne soit sensible aux dangers possibles de la culture païenne. Lui-même n'était pas sans en avoir éprouvé des dommages et l'on sait que l'influence exercée sur lui par la lecture de Libanius l'amena au temps de sa jeunesse à abandonner la carrière sacerdotale dont il avait déjà franchi les premiers degrés et à se marier. Il fallut toute l'amitié fervente de Grégoire de Nazianze et de Basile pour l'arracher au monde et l'entraîner dans la solitude d'Ibora. Ainsi, tout en louant la philosophie profane, ne le fait-il pas sans réserve. A propos de la fille de Pharaon, stérile — le trait est aussi absent de l'Exode et commun à Grégoire et à Philon[1] — et qui adopte l'enfant Moïse, sans toutefois le séparer complètement de sa vraie mère, il remarque que la philosophie, qu'elle figure, est de soi stérile et que si nous avons à nous mettre à son école au temps de notre formation, il ne faut pas pour autant « être sevré du lait de notre vraie mère l'Église[2] ». Et plus loin à propos de la circoncision du fils de Moïse et de l'étrangère, il remarque que , « s'il ne faut pas rejeter l'alliance de la culture profane en vue de la génération de la vertu », il faut du moins que « son fruit ne retienne rien de la souillure étrangère[3] ». De ce discernement qui doit être opéré dans la philosophie païenne, il donne d'intéressants exemples. « La philosophie païenne enseigne l'immortalité de l'âme..., mais elle enseigne aussi la métempsychose..., elle professe l'existence de Dieu, mais par ailleurs elle le croit matériel. Elle reconnaît qu'il est créateur, mais elle ajoute qu'il a besoin de matière pour faire le monde; elle lui attribue bonté et puissance, mais

[1] *Vita Moysi*, I, 4. [2] 329 C. [3] 337 B.

elle le fait obéir en beaucoup de choses à la contrainte de la Fatalité... ainsi corrompt-elle de belles doctrines par des additions dépourvues de raison[1] ».

Mais ces réserves ne font pas que Grégoire ne soit nourri de culture profane. Celle-ci se traduit d'abord dans la « Contemplation sur la vie de Moïse » par des influences littéraires. Grégoire est un écrivain d'une époque très caractérisée, celle de la Seconde Sophistique. Il est l'émule des rhéteurs du IVe siècle, un Himérius et un Libanius. On retrouve dans son livre tous les procédés littéraires qui sont ceux de cette école. La composition assez déconcertante est conforme aux canons de l'École : autour du thème fondamental, celui de la « course de l'âme », se groupent des développements autonomes, morceaux dialectiques, digressions et surtout ces « ecphrasis », ces descriptions, chères aux sophistes et dont le début du livre nous donne un exemple caractéristique[2]. Le style de même fourmille de figures : il y a ces assonances, ces allitérations que la traduction ne peut rendre et qui font du style de Grégoire, un des plus mélodieux qui soit; il y a ces figures de mots, paradoxes, oxymorons, dont notre ouvrage offre des exemples typiques : l'orgueil est « une montée vers en bas[3] »; le progrès spirituel est « un mouvement immobile[4] »; la vie mystique est une « ténèbre lumineuse[5] » : figures de mots, riches d'ailleurs parfois de signification, et auxquelles les mystiques sont acculés lorsqu'ils veulent exprimer le caractère positif de la négation des moyens humains. Philon en avait donné le premier un célèbre exemple dans la « sobre ivresse ».

De tous ces procédés d'art, le plus caractéristique est l'allégorisme[6]. La « Contemplation de la Vie de Moïse »

[1] 337 B. [2] 297 B. [3] 416 D. [4] 405 C. [5] 377 A.
[6] Méridier, *op. cit.*, p. 97 sqq.

foisonne d'images. Le récit historique y est traité comme un trésor de symboles, dont certains sont admirables et feront fortune. Mais il faut observer qu'ici nous ne sommes plus seulement en présence d'un procédé de style propre à une certaine école. Nous nous trouvons en présence d'un fait culturel beaucoup plus étendu, commun au monde hellénistique tout entier, chrétien et païen, et qui est en réalité l'expression d'une vision de l'univers, fondé sur des correspondances entre le monde des apparences sensibles et le monde des réalités. Cette vision de l'univers est à la base de courants aussi divers que l'interprétation allégorique de l'Écriture, la philosophie hiérarchique de Proclus, les pratiques magiques et théurgiques. Elle se ramène finalement à l'idée de participation. On peut observer d'ailleurs les relations étroites qu'il y a entre la participation ou l'analogie en philosophie et le symbolisme en littérature : Baudelaire cherchera le fondement de sa technique littéraire dans la philosophie de Swedenborg. Ainsi dans le monde culturel où vivait Grégoire, l'art imagé des rhéteurs entretenait-il des relations plus profondes qu'on ne le croit d'ordinaire avec les conceptions philosophiques et religieuses qu'ils professaient par ailleurs. Le symbolisme de la Seconde Sophistique fournira à Grégoire l'instrument adapté à l'expression du symbolisme scripturaire, comme le symbolisme de Mallarmé a fourni de nos jours à Claudel le moyen d'expression de son symbolisme cosmique.

Si nous passons maintenant aux idées philosophiques, l'écrivain dont l'influence est la plus apparente dans la *Vie de Moïse* est Platon. Nous savons par d'autres passages de son œuvre que Grégoire en avait eu une connaissance personnelle. De Platon, il a le mouvement même, le sentiment de l'irréalité du monde matériel et la nostalgie du retour. Ainsi c'est bien un souffle platonicien qui

traverse un passage comme celui-ci où l'on sent un écho du mythe du Phèdre sur les âmes ailées emportées vers les hauteurs[1] : « L'âme, délivrée de ses attaches terrestres, s'élance, légère et rapide vers les hauteurs, laissant les choses d'en-bas pour s'envoler vers le ciel. Si rien ne vient d'en-bas interrompre son élan — comme la nature du Bien a la propriété d'attirer à soi ceux qui lèvent les yeux vers elle — l'âme s'élève toujours davantage au-dessus d'elle-même, « tendue » par le désir des choses célestes « vers ce qui est en avant ». Cette image de l'âme, « légère et sans poids », comme il le dit d'ailleurs, et qui tend de sa propre nature vers le Bien qui l'attire, circule à travers toute l'œuvre de Platon et de Plotin. Toutefois le thème biblique du Dieu infini apparaît déjà dans le passage que nous avons cité avec l'idée que le « voyage de l'âme » est sans fin, parce que jamais elle ne peut épuiser son objet.

C'est encore un thème platonicien que celui de l'identité de l'être et du monde intelligible, et du retour à l'être par l'abandon des apparences sensibles : « Il n'est pas possible à des pieds chaussés de monter vers ce sommet où la lumière de la vérité apparaît. En effet la connaissance de la vérité demande d'abord qu'on se purifie de l'opinion, qui porte sur ce qui n'est pas... Ce n'est qu'après un long intervalle de temps passé dans la retraite et la méditation qu'on saisit vraiment ce qu'est l'être qui possède l'existence par nature et ce qu'est le non-être qui possède l'apparence d'exister, mais n'a de lui-même aucune réalité[2] ». Mais ce thème est transposé chez Grégoire dans un monde chrétien où l'Être souverainement et exclusivement réel est le Dieu transcendant non seulement au sens, mais à l'intelligence. « Moïse, enseigné par la théophanie... comprend qu'aucune des choses qui tombent sous le sens

[1] 401 A; *Phaedr.* 246 D. [2] 333 AB.

ou qui sont contemplées par l'intelligence ne subsiste réellement, mais seulement l'être transcendant et créateur de l'univers à quoi tout est suspendu ». Pour décrire cet Être, Grégoire revient à un langage très spécifiquement platonicien. « L'Être immuable, qui n'est sujet ni à croissance ni à diminution, qui est réfractaire à tout changement, qui se suffit parfaitement à lui-même, qui est seul désirable et dont tout le reste participe, et qui ne subit pas de diminution par la participation de ceux qui y participent, c'est là vraiment Celui qui Est en réalité ». Plusieurs expressions sont ici celles mêmes de Platon, lorsqu'il définit dans le Banquet le Beau suprême « étranger à la croissance et à la diminution...; tous les autres en participent de telle façon qu'il n'en résulte dans la réalité dont il s'agit aucune augmentation, aucune diminution[1] ».

D'autres thèmes platoniciens, bien commun de toute l'École, apparaissent dans notre texte : identification de l'être et du bien et caractère négatif du mal[2], comparaison du mal avec le refus de l'œil de voir la lumière[3], image du bourbier pour exprimer la souillure où l'âme qui s'est détournée de Dieu tombe[4], ou du clou pour peindre l'attache du péché qui empêche l'âme de s'élever vers Dieu[5]. Je n'en retiendrai qu'un, parce que l'allusion y est plus explicite et que, par ailleurs, il a soulevé une controverse. Il s'agit de la division tripartite de l'âme et de sa comparaison avec les deux coursiers dirigés par le « noûs » que décrit le mythe du Phèdre[6]. Grégoire s'y réfère à deux reprises dans la *Vie de Moïse*. Une première fois, il compare les trois puissances de l'âme aux deux montants surmontés d'un linteau sur lesquels est répandu le sang de l'Agneau pascal : « Par là le Verbe nous donne en figure un ensei-

[1] *Conv.* 210 A. [2] 381 B. [3] 348 C. [4] 254 C; *Phaed.* 113, B. [5] 411 C; *Phaed.* 83 D. [6] *Phaed.* 246 B.

gnement sur la nature de l'âme que la sagesse profane a découvert de son côté, en divisant l'âme en raisonnable, concupiscible et irascible. Ces deux derniers sont, disent-ils, subordonnés à la partie rationnelle de l'âme : celle-ci, tenant les rênes, les contient et se fait porter par eux...[1] »

Rien dans ce passage qui ne soit conforme à l'enseignement platonicien. Il n'en est plus de même, un peu plus loin, du rapprochement établi entre les chevaux platoniciens et les chars du Pharaon. « Quant à la passion du plaisir, on peut la voir dans les chevaux qui entraînent le char avec une force irrésistible, tandis que dans les trois combattants qui sont sur le char on peut reconnaître la division tripartite de l'âme en raisonnable, concupiscible et irascible[2]. » Gronau veut voir dans ce texte, qu'il rapproche de quelques autres, une preuve que Grégoire a abandonné la théorie platonicienne de l'opposition entre le *νοῦς* qui est seul l'âme et les passions du corps qui lui sont étrangères pour la doctrine stoïcienne des passions, qui sont les parties de l'âme dans son rapport avec le corps. Cherniss combat cette hypothèse en accordant d'ailleurs certaines expressions non-platoniciennes.

Ceci nous amène à la question plus générale de savoir à quelle école Grégoire se rattache. Après avoir relevé dans son œuvre des influences platoniciennes évidentes et littérales, Gronau a cru y reconnaître des ressemblances frappantes avec le moyen-stoïcisme de Posidonius[3]. Cherniss est revenu à la thèse du platonisme[4]. A l'égard de Plotin, à défaut des citations expresses, comme chez saint Basile[5], les influences littérales et les ressemblances

[1] 253 C. [2] 361 D.
[3] Gronau, *Poseidonius und die Jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig, 1914.
[4] Cherniss, *The platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley, 1930.
[5] Henry, *Les états du texte de Plotin*, Louvain, 1938.

d'esprit sont frappantes. En réalité, selon la formule excellente de son plus récent exégète, E. von Ivanka, « le système de Grégoire est une forme particulière de platonisme, indépendante du néo-platonisme et de l'augustinisme, et qui unit à des éléments platoniciens des éléments aristotéliciens et stoïciens[1] ». En ce qui concerne plus particulièrement le problème de la connaissance de Dieu, l'originalité de Grégoire est d'avoir clairement distingué la connaissance de Dieu par les œuvres extérieures, qui concerne ses attributs, et l'incompréhensibilité de son *οὐσία*. Il fonde philosophiquement cette dernière doctrine sur une conception personnelle de la connaissance issue du stoïcisme et selon laquelle la connaissance est limitée par la nature du sujet connaissant, par son « éon ». L'homme est ainsi enfermé dans sa sphère d'être. La connaissance de la nature divine ne pourra donc jamais être le résultat d'un effort de la raison, mais seulement d'un don gratuit de Dieu.

Cette attitude s'explique en partie par une réaction contre le rationalisme grec, que venait de reprendre Eunomius, affirmant qu'il atteignait dans l'*ἀγεννησία* l'essence même de Dieu. « C'est en cela que consiste la vraie connaissance (gnosis) de ce qui est cherché, à savoir que ce qu'on cherche transcende toute connaissance, séparé de toutes parts par son incompréhensibilité comme par une ténèbre. C'est pourquoi le sublime Jean, qui a pénétré dans cette ténèbre lumineuse, dit que « personne n'a jamais vu Dieu », définissant par cette négation (apophasis) que la connaissance de l'essence divine est inaccessible non seulement aux anges, mais à toute nature

[1] Ivanka, *Vom platonismus zur Theorie der Mystik*, Scholastik, 1936, p. 163, sqq. Nous attendons impatiemment la parution chez Beauchesne de l'important ouvrage de H. de Balthasar : *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse.*

intellectuelle[1]. » Texte capital, qui annonce déjà toute la théologie négative (apophatique) de Denys à Jean de la Croix et à Barth. Nous reviendrons tout à l'heure sur cette thèse fondamentale. Notons seulement ici que c'est dans des œuvres proprement philosophiques, comme le *Dialogue sur l'Ame et la Résurrection*, que Grégoire en donne toutes les justifications philosophiques. Mais c'est dans la *Vie de Moïse* que nous avons l'intuition fondamentale dans son jaillissement même.

II

L'interprétation spirituelle de l'Exode.

Si la « Contemplation de la Vie de Moïse » se situe dans une certaine tradition littéraire et philosophique profane, elle appartient bien plus profondément à une tradition religieuse qui, à travers Grégoire, rejoint à la fois saint Paul et Philon. Cette tradition, c'est celle de l'interprétation spirituelle de l'Ancien Testament et singulièrement de la vie de Moïse. L'œuvre de Grégoire s'y rattache directement : c'est une « théoria », une contemplation qui pénètre au-delà de la lettre de l'histoire par une élévation de l'esprit, une anagogie, jusqu'au sens spirituel, la *διανοία*, du mystère, caché sous la lettre; et cette « théoria » porte sur Moïse.

On sait la place que le grand Législateur tient dans la littérature religieuse hellénistique : il n'est que de lire à ce point de vue saint Paul, Philon ou Josèphe. Dans l'œuvre de Grégoire, au moins dans quatre passages[2], c'est l'ensemble de la vie de Moïse qui est présenté comme le type de la montée spirituelle. Il est non seulement un modèle, mais le type même de la vertu : « Le jeune Moïse est proposé en modèle à tous ceux qui se tournent vers la vertu. Et

[1] 377 A. [2] P. G. XLIV, 456 C-457 C; 1000 D-1001 A; XLVI, 808 D-813 B; 901 C-914 B.

on ne se tromperait pas en donnant comme but à sa vie l'idéal du Législateur »[1]. Ce n'est plus dans le monde grec que nous nous sentons alors transportés, mais dans celui du judaïsme mystique. Nous savons que pour lui Moïse constituait un ordre à part. Il était « le médiateur », *μεσίτης*[2]. Philon compare son rôle à celui du Logos et se demande s'il est un Dieu[3]. Saint Paul fait allusion à ces spéculations dans l'Épître aux Galates[4]. Il semble que nous en rencontrions un écho dans telles « Vie de Moïse » qui se rattachent à une époque où Grégoire était plus influencé par Philon, comme par exemple dans son Commentaire sur les Psaumes. Moïse n'est pas « l'homme ordinaire (*κοινὸς ἀνήρ*). A la hauteur où il est parvenu, il se tient comme à la frontière (*μεθόριος*) entre la nature mobile et la nature immobile, intercédant (*μεσιτεύων*) respectivement, auprès de Dieu pour les pécheurs, auprès des hommes pour Dieu; il imite la bienfaisance divine[5] ».

Ici l'œuvre de Grégoire se rattache d'abord à Philon. L'interprétation spirituelle de l'histoire de Moïse se présente chez celui-ci sous deux aspects. Dans la « Vie de Moïse », elle est d'ordre philosophique et cosmique. Moïse est présenté sur le type pythagoricien. Elle ne nous intéresse pas directement ici, encore qu'il y ait des traces de cette interprétation cosmique dans Grégoire de Nysse, à propos des quatre couleurs du voile du tabernacle qui représentent les quatre éléments[6], de la couleur bleue de la tunique sacerdotale, qui, selon des auteurs auxquels Grégoire renvoie sans les nommer et où nous devons voir Philon, « désigne l'air[7] ». Plus directement intéressantes

[1] XLVI, 808 D. [2] GRÉGOIRE, *Le Messie chez Philon d'Alexandrie*, Eph. theol. lovan., Janv. 1935, p. 41. [3] GOODENOUGH, *By Light Light, The mystic Gospel of hellenistic Judaism*, 1935, p. 231. [4] *Gal.* III, 20. [5] XLIV, 457 C. [6] 381 D. Voir BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. 2e éd., Paris, 1925, pp. 57-58. [7] 387 C; *V. M.* III, 12. Cf. 385 D; *In Ex.*, II, 85.

pour nous sont les œuvres, comme les *Questions sur l'Exode*, où la vie de Moïse est interprétée au point de vue mystique. « Quatre scènes de sa vie, dit H.-Ch. Puech, résumant un chapitre de Goodenough, jouent ici un rôle capital : l'épisode du buisson ardent, l'ascension du Sinaï, la promulgation de la Loi divine, l'assomption finale. De façon générale, tout l'Exode est interprété comme migration mystique, parcours de la « Voie Royale » qui va du monde au Verbe et du Verbe à Dieu, itinéraire de l'esprit vers Dieu au travers d'une suite de visions progressives[1] ».

Ici nous sommes directement à l'origine du courant dont est issu notre ouvrage : même conception générale de la Vie de Moïse comme migration mystique; mêmes épisodes majeurs, en particulier le Buisson ardent et l'ascension du Sinaï — et la chose est d'autant plus notable qu'ils ne sont pas au premier plan dans l'exégèse typique néo-testamentaire; même structure générale de la vie spirituelle, comportant d'abord purification de la vie charnelle, puis illumination et enfin mystère de l'Être inaccessible. Si nous descendons dans le détail, les rapprochements sont si nombreux et si caractéristiques que la dépendance est évidente : le sexe féminin est le symbole du monde sensible et des passions[2]; l'ensemble des montants et des linteaux sur lesquels est répandu le sang de l'Agneau pascal représente la division tripartite de l'âme[3]; la ceinture serrée par les Hébreux autour de leurs reins signifie la tempérance « qui resserre et restreint les passions[4] »; la forme carrée du pectoral est symbole de fermeté et d'immuabilité[5]; les pierres gravées qui s'y trouvent représentent

[1] Rev. Hist. Rel., juillet-août 1937, p. 94-95. [2] 328 B; *Quaest. in Ex.*, I, 8. [3] 355 C; *In Ex.*, I, 12. [4] 357 B; *In Ex.*, I, 19. [5] 392 C; *In Ex.*, II, 114.

les vertus des patriarches[1]; l'absence de souliers permet une course plus rapide; la vertu est la « voie royale », qui conduit l'homme spirituel à la montagne divine[2]; l'ascension de la montagne est une mystagogie, où Moïse est initié aux mystères du sacerdoce[3].

Il est en particulier un point où la dépendance de Grégoire de Nysse par rapport à l'exégèse philonienne de l'Exode est saillante, c'est l'interprétation de la ténèbre, dans laquelle pénètre Moïse au cours de son ascension. Ce thème central apparaît non seulement dans la Vie de Moïse[4], mais dans d'autres ouvrages de Grégoire, en particulier dans les Homélies sur le Cantique[5]. La ténèbre signifie pour Grégoire la transcendance de l'essence divine par rapport à tout esprit créé; l'âme, à la recherche de Dieu, croit d'abord l'atteindre dans les lumières qu'elle en reçoit, jusqu'à ce que, d'échec en échec, elle finisse par comprendre que voir Dieu consiste à ne pas voir et que c'est dans cette quête elle-même que réside la connaissance de Celui qui surpasse toute connaissance. Or cette conception si caractéristique se retrouve littéralement dans Philon. Ainsi dans le traité sur La postérité de Caïn : « Moïse entra dans « la ténèbre où Dieu était », c'est-à-dire dans les pensées secrètes (adyta) et invisibles sur l'Être... Lorsque l'âme amie de Dieu cherche ce qu'est l'Être par essence, elle entre dans une quête informe et invisible : et c'est de cette quête que lui provient le plus grand bien qui est de comprendre que Dieu est totalement incompréhensible et de voir cela justement qu'il est invisible[6] ». Il ne s'agit pas ici seulement d'une influence de méthode. Par delà Origène, qui n'avait pas insisté sur cet aspect, Grégoire retrouve

[1] 392 C; *In Ex.*, II, 114. [2] 419 D; *In Num.*, XX, 17. Voir Bréhier, *op. cit.* p. 101. [3] 397 B; *V. M.*, III, 1. [4] 372 C; 376 C-377 B; 380 A; 404-A 409 B. [5] XLIV, 889 A-893 A; 1024 D-1028 A. [6] *De post. Caini*, 5.

en Philon la tradition de la mystique nocturne qu'il va à son tour transmettre à Denys[1].

Nous pouvons donc affirmer que la Vie de Moïse se rattache à l'exégèse spirituelle de l'Exode inaugurée par Philon. Mais ce courant d'interprétation en rencontre un autre qui va le charger d'une signification toute différente et en faire quelque chose de tout autre, si bien qu'en définitive ce ne sera encore qu'un cadre de pensée que l'Alexandrin aura fourni pour l'expression d'une réalité radicalement nouvelle : je veux parler de l'interprétation typique de l'Exode, telle qu'elle est amorcée dans le Nouveau Testament — et spécialement chez saint Paul — et que les Pères des premiers siècles avaient commencé de la développer. Cette exégèse nous transporte dans un ordre de réalité différent. Il ne s'agit plus d'une conception d'origine platonicienne, qui voit dans les réalités sensibles les images des réalités invisibles et dans l'Exode un enchaînement de symboles, un trésor d'images, figuratifs des démarches spirituelles de l'âme se détachant du corps pour s'élever vers Dieu. Exégèse légitime, mais gratuite, si nulle autre vue ne la vient justifier.

Cette vue, l'exégèse paulinienne vient l'apporter. Pour elle, les événements et les institutions de l'Exode ne sont pas figures d'abord de réalités spirituelles, mais d'une autre réalité historique et spirituelle à la fois, qui est le Christ et l'ordre nouveau institué par Lui. L'Ancien Testament est tout entier orienté vers le Nouveau : il décrit le Messie. Il est une attente. C'est un caractère si frappant, qu'il resterait inexplicable s'il ne trouvait pas dans le Christ son accomplissement. Il y a là un fait, une donnée qui pose un problème — et qui, comme Pascal

[1] H.-Ch. PUECH, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys*, Et. Carmélit., oct. 1938, p. 46-53.

l'avait bien vu, constitue cette sorte de sillon visible de Dieu dans l'histoire par l'orientation générale de l'Écriture, qu'on appelle du nom général de Prophétie : « Celui qui se plonge dans la contemplation de cette grande continuité que nous appelons l'Ancienne Alliance jusqu'au Christ, sentira presque forcément s'éveiller en lui l'intuition qu'il règne en elle quelque chose d'éternel[1] ». Cette constatation oblige à admettre une préexistence du Christ à ses figures, un plan divin préparé et accompli. « L'originalité du fait chrétien, écrit le P. de Lubac, consiste en ceci que le Christ, qui, en tant que Messie est à venir et devait être historiquement préparé, est d'autre part, en tant qu'Image de Dieu et Premier-Né de toute créature, l'exemplaire universel[2] ».

Ainsi se trouve fondé le droit de voir dans l'Ancien Testament, et singulièrement dans l'Exode, des figures, des types du Christ. Et cela est non seulement un droit, mais la seule interprétation correcte, qui rende pleinement raison de la réalité du texte. Grégoire de Nysse avait donc raison de dire que l'exégèse purement littérale le faussait. Saint Paul l'avait déjà dit : « La lettre tue et l'esprit vivifie[3] ». Cette interprétation est ordinaire au Christ lui-même. Dans l'Évangile de Jean, en particulier, tous les grands épisodes de l'Exode sont repris et lui sont appliqués. Ainsi le serpent d'airain, la manne, l'Agneau pascal, la colonne lumineuse, la source jaillissante. Mais c'est surtout chez saint Paul que cette exégèse apparaît. Elle se rattache dans ses procédés aux écoles rabbiniques dont il avait été l'élève, mais elle prend chez lui un sens tout nouveau[4]. L'un des principaux textes ici est celui de la Première aux Corinthiens : « Je ne veux pas vous

[1] OTTO, *Le Sacré*, trad. fr. 1929, p. 193. [2] H. de LUBAC, *Catholicisme*, 1938, p. 125. [3] II, Cor., III, 6. [4] BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, 1939, p. 262 sqq.

laisser ignorer, frères, que nos pères ont tous été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer; qu'ils ont tous mangé le même aliment spirituel et qu'ils ont tous bu à un même breuvage spirituel, car ils buvaient à un rocher spirituel qui les accompagnait et ce rocher était le Christ... Or ces choses ont été figures de ce qui nous concerne[1] ».

Grégoire de Nysse se réfère explicitement à ces passages. La traversée de la Mer Rouge est interprétée du baptême — et non d'une quelconque catharsis[2]; le Rocher est le Christ[3]. Quand il parle des tables de pierres, écrites par l'Esprit du Dieu vivant, il se réfère à la Deuxième aux Corinthiens[4]. D'ailleurs il a donné le principe même de sa méthode et affirmé qu'elle n'était que le développement de l'exégèse paulinienne dans un passage caractéristique à propos de l'interprétation du tabernacle. Citant l'Épître aux Hébreux, il écrit : « Nous disons donc, nous aidant de Paul qui a traité ce mystère en partie et dans les paroles de qui nous trouvons un petit point de départ, que Moïse a enseigné à l'avance en figure le mystère du vrai tabernacle qui contient toutes choses, c'est-à-dire le Christ, Vertu et Sagesse de Dieu... Puis donc que Paul a dit que le voile du tabernacle inférieur était la chair du Christ..., il sera de bonne méthode d'étendre cette explication partielle au tout : les énigmes du tabernacle s'éclairent alors par la parole même de l'Apôtre[5] ». Ainsi on peut dire que sa méthode est de généraliser à tout l'Exode ce que Paul avait fait pour quelques épisodes. Et c'est ainsi que non seulement le serpent d'airain ou le Rocher, mais le Buisson Ardent, la prière de Moïse les bras étendus, la restauration des tables brisées deviennent autant de symboles christologiques. Grégoire d'ailleurs, pour plusieurs d'entre eux,

[1] I *Cor.*, X, 1-6. [2] 361 B. [3] 405 D. [4] 397 C. [5] 381 D; 384 A.

ne fait que continuer ce qu'avaient fait auparavant Justin, Clément et Origène.

Ainsi l'interprétation de Grégoire, mystique comme celle de Philon, du fait qu'elle se greffe sur une interprétation typique et christique d'essence paulinienne, prend une portée toute différente. Elle se rattache à cette interprétation dont elle est l'une des branches. Le Christ figuré dans l'Ancien Testament n'est pas en effet seulement le Christ historique, mais le Christ total. Il peut être considéré soit dans sa personne historique, soit dans l'Église et l'économie sacramentelle, soit dans sa consommation finale, soit enfin dans chaque âme. C'est à cette dernière branche que se rattache plus particulièrement la « Contemplation de la Vie de Moïse ».

Ce double aspect apparaît bien dans les justifications que Grégoire apporte de sa méthode. D'une part elle se justifie par la nécessité de trouver un sens utile à l'Écriture. Or nombre de prescriptions de la Loi s'avèrent comme totalement dépourvues d'intérêt spirituel. Ainsi Grégoire observe-t-il, à propos des préceptes sur la manière de manger l'Agneau pascal, que le but de l'Écriture n'est pas de nous apprendre à manger. « La nature y suffit[1] ». Plus profondément encore, il remarque à propos de la propreté des vêtements chez ceux qui doivent s'approcher du Sinaï que ce n'est pas l'absence de tache sur les habits qui interdit l'approche de Dieu[2]. Enfin — et ici nous arrivons à l'argument le plus fort : non seulement l'application servile de la Loi est inutile, mais même elle peut être mauvaise. Ainsi du geste des Hébreux emportant les dépouilles des Égyptiens. Dieu ne peut pas nous commander ainsi de voler[3]. Il est bien clair qu'ici ou il faut renoncer à la Loi ou il faut l'entendre autrement qu'au

[1] 356 D. [2] 373 C. [3] 360 A.

sens obvie. De même encore, à propos du meurtre des premiers-nés des Égyptiens, Grégoire insiste-t-il sur le caractère inacceptable du récit pris à la lettre[1].

Mais il s'agit de dire quelle est la réalité utile cachée sous la lettre; Grégoire répond que c'est le Christ « Pour qui sait voir, le mystère de la croix apparaît partout dans la Loi. C'est pourquoi l'Évangile dit quelque part que « pas un iota et pas un apex ne passe de la Loi ». Il désigne par là le signe perpendiculaire et le signe transversal qui, réunis, dessinent la figure de la croix[2] ». La loi n'est vivifiante que pour ceux qui y voient ainsi le Christ. L'unité du sens spirituel et du sens christique est figurée par Moïse dont les mains élevées forment une croix. Quand le peuple regarde les bras étendus de Moïse, il a la victoire. Le rôle du sacerdoce est d'expliquer ainsi spirituellement l'Écriture, comme Aaron gardait élevés les bras de Moïse, « afin que la Loi, dressée, montre son véritable objet à ceux qui la regardent par la figure que dessinent les mains étendues[3] ». Pascal retrouvera cette grande idée. « Dans l'Écriture, Jésus-Christ est le centre de tout et le lieu où tout tend ».

Dans cette voie, Grégoire de Nysse avait été précédé par Justin, par Clément, par Origène surtout. Chez ces deux derniers on trouve déjà l'interprétation spirituelle et typique à la fois de l'Exode, telle qu'elle apparaît dans la *Vie de Moïse*. Un ouvrage en particulier présente de frappantes analogies avec elle, ce sont les *Homélies sur l'Exode* d'Origène Certes le genre littéraire est différent, mais le sujet est exactement le même, il s'agit de l'itinéraire spirituel de l'âme vers Dieu La comparaison des deux ouvrages montre de fait de nombreuses ressemblances, qui ne peuvent s'expliquer que par des reminiscences.

[1] 352 D. [2] 372 C. [3] 372 C.

Ainsi la fabrication des briques par les Juifs en Égypte signifie-t-elle que les démons empêchent les âmes de regarder vers le ciel[1], la mort des premiers-nés représente la lutte contre les premiers mouvements de la tentation[2], la nuée désigne le Saint-Esprit[3], guide de l'âme, les soixante-dix palmiers de l'oasis sont les messagers de l'Évangile[4], la parascève figure la vie présente où nous accumulons des trésors pour le sabbat futur[5]. Mais à côté de cela, il y a de notables différences. Ainsi Grégoire laisse-t-il de côté le commentaire des stations dans le désert et des commandements de la Loi sur lesquels Origène s'étend longuement. D'ailleurs à vrai dire ici, ce ne sont pas les ressemblances de détail qui importent, mais le fait d'un même courant général de pensée. C'est cette doctrine spirituelle qu'il nous faut maintenant esquisser après avoir décrit le milieu culturel et la forme dans laquelle elle s'exprime. Nous verrons au passage et ce qui est l'héritage commun de la spiritualité alexandrine et l'œuvre propre du Cappadocien.

III

La théorie de la perfection.

Le problème de l'essence de la vertu est classique dans l'antiquité[6] Le monde ancien avait connu divers types d'hommes le sage, le gnostique, qui prétendaient chacun en réaliser la perfection Répondant à un jeune homme qui l'avait interrogé à ce sujet, Grégoire reprend la question

[1] 343 D; ORIGÈNE, *In Exodum*, 155, 25. (Je cite Origène d'après l'édition de Berlin). [2] 352 D; *In Ex.*, 181, 5-20. [3] 359 C; *In Ex.*, 184, 11. [4] 367 C; *In Ex.*, 206, 5-12. [5] 369 B; *In Ex.*, 212, 14-25. [6] PLOTIN, *Enn.*, III, 6, 2.

à son compte et d'une manière profondément originale. C'est cette question de la perfection en matière de vertu qui fait le sujet de son livre. Il commence par répondre, de façon assez paradoxale, qu'il n'y a pas de perfection en matière de vertu[1]. Et voici le sens qu'il en donne : la perfection, selon les idées grecques, consiste en quelque chose d'achevé. Or la vertu est essentiellement une marche en avant. Il faut donc modifier notre idée de la perfection. Et, si l'on veut garder ce nom à notre idéal, dire que la perfection consiste en un progrès continuel[2].

C'est là une idée vraiment neuve, si l'on se souvient que pour les anciens l'achèvement était le caractère de toute perfection. Cette idée, Moïse l'incarne, dont la vie a été une marche vers la terre promise. Une image anime tout l'ouvrage : celle du coureur, qui, oubliant ce qui est derrière lui, est tout entier tendu en avant[3]. C'est celle de saint Paul dans l'Épître aux Philippiens. On pourrait donner à cette attitude spéciale le nom d'« epectase[4] », qui correspond au mot grec par lequel saint Paul la désigne. Cette vision de l'homme lancé vers l'inconnu, se dépassant sans cesse, si proche de certaines conceptions modernes, est une création originale. Grégoire en trouvait seulement les éléments dans Philon et dans Origène. Ceux-ci avaient bien décrit la vie spirituelle comme une succession d'étapes. Mais ils n'avaient pas fait formellement de la vertu le mouvement même qui traverse les étapes successives. Sur quoi Grégoire fonde-t-il sa doctrine? Et comment nous décrit-il ce progrès?

Le but de la vie spirituelle est de rendre l'âme à sa vraie nature[5]. C'est là l'idée commune à toute la pensée antique.

[1] 300 C. [2] 300 D. [3] *Phil.*, III, 6. [4] Grégoire l'emploie dans le Comment. sur le Cant., 889 A. [5] PLOT., *Enn.*, VI, 9, 7; Aug. *Conf.*, X, 27.

Cette restauration se fait par un retour de l'âme à elle-même et par la purification de ce qu'elle porte en elle d'étranger[1]. C'est encore une idée que Grégoire partage avec son temps. Cette vraie nature de l'âme enfin, c'est d'être image de Dieu. C'est cette image qu'il s'agit de dégager en la purifiant de tout revêtement étranger, qui, comme de la rouille, efface l'effigie[2]. Tout ceci est commun à Plotin, à Grégoire, à Augustin. Mais ici se pose le problème dans la solution duquel le christianisme se discerne du platonisme : s'il suffit pour trouver Dieu de purifier l'âme des éléments étrangers qu'elle porte en elle, cela ne semble-t-il pas impliquer que l'âme est d'essence divine. C'était bien là l'idée platonicienne, d'une divinité immanente à l'âme que l'âme retrouve par un retour en elle-même. Mais cette idée paraît difficilement conciliable avec la conception chrétienne de la gratuité de la communication que Dieu fait de lui-même.

Le problème serait résolu si la ressemblance de Dieu était pour l'âme non une réalité immanente qu'elle découvre en elle par la conversion, mais le résultat de cette conversion, c'est-à-dire si c'était par le mouvement par lequel l'âme se détourne de ce qui est extérieur pour se tourner vers Dieu que Dieu se communiquait à elle[3]. Nous ne serions plus alors dans une mystique d'immanence pure. La ressemblance de Dieu serait pour l'âme son incessante transformation en Lui. Or c'est à cette mystique que Grégoire donne un fondement théologique et métaphysique : une image doit à la fois ressembler à son modèle et en différer; l'esprit créé ressemble à Dieu en ce qu'il est « infini », il en diffère en ce qu'il est un infini en mouvement[4].

[1] PLOT. *Enn.*, I, 6, 9. [2] PLOT., IV, 7, 10. [3] Voir IVANKA, *La connaissance immédiate de Dieu chez Saint Augustin*, Scholastik, 1938, p. 522 sqq. [4] XLVI 182 C; *In Cant.*, 885 C.

L'essence de l'âme est ainsi une « participation » toujours croissante, mais jamais achevée, à Dieu. Ce progrès, la liberté peut s'y refuser — et c'est le mal qui est aussi pour l'âme refus de sa nature; elle peut y consentir, et c'est précisément la vertu, où l'homme réalise sa véritable essence[1].

Cette option nécessaire est le point de départ du livre. C'est qu'en effet, pour Grégoire, comme il le rappelle au début de la « théoria », l'être créé est essentiellement mouvement. « On ne trouve pas d'êtres toujours semblables à eux-mêmes dans le monde du devenir[2] ». C'est là proprement ce qui différencie Dieu de la créature. L'homme ne peut se soustraire à cette loi. Il ne peut se refuser au changement. Ne pas faire le bien, c'est faire le mal. « Cesser de courir dans la voie de la vertu, c'est courir dans celle du vice[3] ». « Le triomphe de la foi est la défaite de l'impiété[4] ». Il n'y a pas d'intermédiaire[5]. En réalité au point de départ l'homme est moins une nature qu'une « capacité », un « miroir »[6]. Il sera ce vers quoi il se tournera. Ce rôle capital donné à la liberté apparente Grégoire de Nysse à Origène.

Quelles sont les deux réalités entre lesquelles la liberté se trouve placée? Ce sont le mal et Dieu. Elles sont l'une et l'autre proposées à l'homme. L'une est le monde illusoire des passions et du péché, l'autre la réalité de Celui qui est par essence. Selon qu'il se tourne vers l'une ou l'autre, l'homme s'y configure. De cela le symbole se trouve dans l'opposition des Égyptiens et des Hébreux durant les plaies d'Égypte. Le soleil luit également pour tous, mais

[1] 301 A-B. *In Cant.* 874 D. [2] 328 B. [3] 301 A. [4] 332 A, cf. 333 A. [5] Même principe chez Origène. Voir Völker, *Das Volkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, p. 37.
[6] Grégoire emploie fréquemment l'image du réceptacle δοχεῖον ou du miroir κάτοπτρον. 340 B.

seuls les Hébreux qui se tournent vers lui en jouissent, tandis que les Égyptiens sont plongés dans les ténèbres[1]. A ces deux orientations correspondent pour l'âme deux mouvements, deux sens de marche, différents. Le mouvement qui la pousse vers le mal est le désir, l'épithumia. C'est le mouvement sans fin et sans progrès de celui qui est enchaîné aux apparences. Grégoire le compare aux Juifs obligés par le tyran égyptien de remplir et de vider continuellement des moules à brique[2]. Ce mouvement est en réalité un piétinement : celui qui y est soumis est semblable à un homme marchant sur une dune qui s'éboule continuellement et n'avançant pas[3].

Mais quel mouvement correspondra à l'orientation vers Dieu? C'est là le point central de la question, car il s'agit d'imiter Dieu. Or Dieu est par essence immuable. Par ailleurs l'âme est essentiellement mouvement. Il s'agit donc de trouver un mouvement qui imite l'immutabilité divine. Cette synthèse, Grégoire la trouve précisément dans l'idée de progrès qui est le centre de son ouvrage. Le progrès est un mouvement, il est même plus réellement mouvement que le désir qui est une pure agitation. Et par ailleurs, il présente une stabilité, une continuité qui est une imitation de Dieu. « Voilà la chose la plus étonnante : l'immobilité et le mouvement sont la même chose, d'habitude celui qui avance n'est pas arrêté et celui qui est arrêté n'avance pas : ici, il avance du fait même qu'il est arrêté[4] ». La figure de ce mouvement est un homme qui marche sur une route : la solidité de la route assure le progrès de sa marche.

Mais ces deux mouvements ne sont pas sur le même plan, on le voit : le mouvement vers la matière est une dégradation de l'âme. C'est moins une activité qu'une

[1] 344 D. [2] 344 A. [3] 405 C. [4] [illegible]

absence d'activité. Elle est moins voulue qu'elle n'est, comme le dit souvent Grégoire absence, de vouloir, ἀβουλία. L'exercice de la liberté s'effectue dans le seul sens du progrès. L'âme n'est vraiment que dans la mesure où elle progresse. Progresser vers Dieu, c'est pour elle retrouver sa vraie valeur, rentrer dans l'être[1], retrouver l'image perdue de Dieu[2]. La manière dont l'esprit créé imite l'infinité divine sans se confondre avec Dieu, c'est de progresser sans fin vers Lui.

Cette conclusion se trouve corroborée par la remarque que fait Grégoire sur l'activité spirituelle. Il observe avec pénétration que le caractère de celle-ci est de se réaliser par l'exercice, à l'inverse de la matière qui tend au contraire à l'immobilité : « Seule l'activité spirituelle a cette propriété de nourrir sa force en la dépensant et d'augmenter sa vigueur par l'exercice[3] » L'ascèse a pour but, en calmant la fausse agitation du désir, de libérer la pure activité de la charité et de permettre à l'âme d'être emportée dans les profondeurs de Dieu, comme une pierre que rien n'arrêterait roulerait sans fin sur une pente[4].

Ce progrès de l'âme dans « la participation aux biens » ne peut évidemment pas avoir de terme. Ce terme en effet signifierait l'identité de l'âme avec Dieu. La perfection consistera ainsi pour l'âme en une participation toujours plus grande à Dieu, mais toujours susceptible d'augmentation. La course n'aura pas de fin. « Si le beau en soi est infini, nécessairement le désir de celui qui aspire à y avoir part sera coextensif à l'infini et ne connaîtra pas de repos[5] » Ce n'est pas à dire toutefois que le désir de l'âme n'est pas comblé : car telle est l'objection qu'on pourrait faire à Grégoire. En réalité le désir de l'âme est toujours comblé,

[1] 381 B. [2] XLIV 183 B. [3] 404 A. [4] 400 D. [5] 301 A. Cf. 404 A-D; *In Cant.*, 1037 C.

car elle ne connaît pas la communication plus haute que Dieu peut lui faire. Mais Dieu à mesure qu'il se communique, dilate sa capacité pour la rendre capable de plus grands biens[1]. Le désir de l'âme est donc cette ouverture, qui ne comporte la perception d'aucun manque, à un état ultérieur où une capacité nouvelle correspondra à de nouveaux biens[2]. C'est Wordsworth qui a dit quelque part du progrès spirituel : « Une force vint là où on ignorait qu'il y eut une faiblesse[3]. »

Ceci nous conduit à un second aspect de la théorie du progrès. Nous l'avons envisagée jusqu'ici du point de vue de la liberté. Et c'est vrai que c'est l'aspect sur lequel Grégoire, comme Origène, met d'abord l'accent. Mais c'est en même temps — et d'une façon plus foncière encore chez Grégoire une œuvre de grâce. En effet cette déification, qui est sa nature même, elle est en même temps radicalement inaccessible à l'âme. On se trouve en face de cette situation paradoxale de l'âme qui a un objet qu'elle est impuissante à se procurer. Elle ne peut le tenir que d'un don gratuit. C'est pourquoi la seule voie du progrès est la foi[4]. Hors de là il n'y a que piétinement. Ceci est lié à la théorie de la radicale finitude de l'esprit créé, qui le rend totalement impuissant à saisir Dieu par lui-même[5]. On sait que Grégoire a insisté sur cette doctrine par opposition au rationalisme d'Eunomius. Mais elle a sa contre partie dans la Grande Révélation chrétienne de l'Agapè divine, de la communication gratuite que Dieu fait de sa vie à l'homme. Grégoire maintient rigoureusement les

[1] XLVI 105 B-C; *In Cant.*, 1084 D. [2] XLVI 96 A.
[3] Cité par CHARLES DU BOS, *Du spirituel dans l'ordre littéraire*, (Vigile, 1931, IV, p. 200). Voir aussi Plotin, *Enn.*, V, 5, 4.
[4] 368 A. Cf. XLIV 504 B. « Seule la foi approche de la divinité incompréhensible et invisible ».
[5] LIESKE, *Zur theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa*, Scholastik, 1939, p. 504 sqq

deux aspects. Nulle doctrine où la gratuité du surnaturel soit plus soulignée, mais nulle non plus où il soit davantage constitutif de l'être de l'homme.

On voit quelle spiritualité va se dégager de cette doctrine. La conversion n'y sera pas seulement le principe, mais une attitude permanente, un constant dépassement de soi, à travers les dépouillements successifs qui seront autant d'ouverture à des grâces nouvelles. Ces dépouillements apparaîtront d'abord pénibles à l'âme, qui croira toujours être arrivée au terme jusqu'au moment où comprenant enfin que c'est la désappropriation même qui l'ouvre à Dieu, elle s'abandonnera à Lui et ayant ainsi trouvé l'être au delà de tout avoir, elle le possédera enfin dans le renoncement à toute possession, dans l'extase du pur amour[1]. Ce sont maintenant ces démarches concrètes, ces étapes successives que nous devons parcourir, après avoir dégagé la loi du mouvement qui les parcourt.

IV

La doctrine spirituelle.

Nous avons jusqu'ici envisagé le progrès de l'âme dans son rythme essentiel. Nous avons pour cela laissé de côté les conditions concrètes où il s'exerce. En réalité l'âme n'existe pas à l'état isolé. Elle fait partie de l'humanité. Cette solidarité est une idée fondamentale de Grégoire. L'image de Dieu n'est pas pour lui dans l'individu, mais dans l'humanité totale[2]. Or cette humanité est historiquement une humanité déchue. Ce fait de la déchéance détermine l'état où se trouve l'âme au début de sa montée vers Dieu. Il comprend plusieurs aspects. Il a d'abord un aspect physique : les tuniques de peau dont Adam et Ève furent revêtus après le péché représentent pour Grégoire une chute dans la vie animale, étrangère à la condition humaine. Ainsi le progrès spirituel sera-t-il dégagement du sensible[1]. A ce premier aspect s'en ajoute un autre, plus moral. La déchéance est séparation d'avec Dieu et soumission à la tyrannie du démon[2]. On verra la place considérable que cette tyrannie du démon tient dans l'ouvrage. C'est d'ailleurs un fait général de la spiritualité de l'époque. Déjà la lutte contre le démon tient un grand rôle chez Origène. Elle est un des caractères de la spiritualité des Pères du désert. Elle confère à la vie spirituelle ce caractère de lutte, caractéristique de notre ouvrage et qui est dans le prolongement de l'ère des martyrs, dont les moines sont les continuateurs.

A cette réalité commune de la déchéance, s'oppose la réalité également commune de la restauration dans le Christ. Grégoire en voit le symbole dans le signe de la main de Moïse, altérée lorsqu'il la sort de son vêtement et reprenant son intégrité lorsqu'il la réintroduit. C'est la figure du Verbe, sortant du sein de Dieu dans l'incarnation, pour prendre notre nature déchue, puis la restituant à son intégrité primitive en la ramenant au Père[3]. Cette restauration est également figurée par la reconstitution des tables de la Loi, brisées par le péché[4]. Ainsi de même que l'esclavage des passions était une participation au péché des Protoplastes, la restauration dans l'état primitif est une

[1] 429 D.
[2] « C'est la totalité de l'humanité qui est image de Dieu ». XLIV 185 D.

[1] « J'entends par « peau » l'apparence de la nature animale dont nous avons été enveloppés par suite de notre commerce avec les choses sensibles ». XLVI, 148 C, cf. 333 A.
[2] 361 D. [3] 336 A. [4] 397 B.

participation à la restauration du Christ. C'est toute la nature qui est restaurée et rendue à son intégrité en lui. Le choix de la liberté n'est pas un choix entre un bien et un mal abstrait, mais entre la participation à l'humanité déchue ou à l'humanité ressuscitée dans le Christ.

On voit le rôle central que joue le Christ dans cette mystique. Il a été souligné dans les travaux récents des PP. Maréchal et Lieske[1]. C'est dans le Christ que l'image de Dieu est restaurée pour toute l'humanité. L'ascension spirituelle est une « transformation de l'âme en Jésus-Christ ». Chaque étape est un progrès dans l'union au Christ. C'est lui qui au début éclaire l'âme dans le buisson ardent[2]. C'est lui qui la nourrit à travers sa marche dans le désert, jaillissant du Rocher, descendant du ciel[3]. C'est lui, qui est l'objet de la gnose et que figure le tabernacle céleste montré à Moïse sur la montagne[4]. Surtout, par delà la gnose, il n'y a pas une dernière étape, comme chez Philon ou Origène où l'âme s'élève au-delà du Logos, mais les progrès ultérieurs se font toujours en Lui : il n'y a pas d'au-delà du Logos[5]. Le subordinatianisme est définitivement surmonté.

Nous avons maintenant les grandes thèses autour desquelles va s'organiser le progrès de l'âme dans sa course vers Dieu. A chaque étape, elle devra se dépouiller, se dépasser elle-même — et ce sera l'occasion d'une nouvelle communication des biens divins dans le Christ. Toute la vie de Moïse consistera en ces purifications successives. La figure en sera la manne, qui prend un goût différent selon ceux qui la recueillent[6]. Ainsi le Verbe s'adapte-t-il

[1] Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, II, 1937, pp. 81 sqq., Lieske, *op. cit.*, p. 506 sqq.
[2] 322 D. [3] 368 A-D. [4] 381 A.
[5] « Il est Espace pour ceux qui courent, Rocher pour ceux qui sont affermis, Demeure pour ceux qui se reposent ». 408 A. [6] 368 C.

à la capacité de ceux qui s'ouvrent à lui. Remarquons encore un dernier trait. L'union au Christ restitue l'âme à sa véritable nature. Pourtant elle lui demande un effort constant de renoncement. C'est que son état de déchéance est devenu à l'âme comme une nouvelle nature[1]. Elle s'est connaturalisée au sensible, elle qui est connaturelle au divin. Par suite l'effort par lequel elle se détache du sensible, et du moi lui paraît d'abord, et surtout durant les premières étapes, un effort contre-nature. En réalité cette mort est une mort à la mort. Mais ce n'est qu'à la fin que l'âme comprendra ce secret et trouvera la paix définitive dans un abandon total qui la fait se trouver enfin en se perdant totalement.

Dans la description des étapes successives que parcourt l'âme, Grégoire dépend en grande partie d'Origène. La première, celle de la vie purgative, correspond au dépouillement des passions. Elle consiste pour l'âme d'abord dans l'abandon effectif du monde, figuré par le sauvetage du petit Moïse[2], et plus tard par sa fuite dans le désert[3]. Elle consiste ensuite dans le dégagement de la vie charnelle, du poids corporel qui appesantit l'âme, de ces tuniques de peau qu'il faut transformer en tuniques aériennes, comme la robe bleue du grand prêtre, « afin qu'au jour de la trompette finale nous puissions nous élever vers les hauteurs[4] ». Cette purification est figurée par le passage de la mer rouge, avec son double sens sacramentel et moral[5]. Le dépouillement des tuniques de peau, opéré en principe au baptême, continué par la mortification, sera consommé par la mort.

Que représentent ces passions? Elles ne sont pas, comme pour Platon, le désir et le courage, opposés à la raison, en laquelle seule consistait la substance de l'âme, puisque

[1] 396 A. [2] 329 A. [3] 332 B. [4] 364 A. [5] 333 A.

dans l'allégorie du passage de la mer rouge, les trois dignitaires qui montent le char et figurent l'âme sont opposés aux chevaux, figures de la passion[1] - on voit la différence avec le mythe du Phèdre. Elles ne sont pas non plus seulement une réalité morale, une perversion de la volonté. Elles sont indiscernablement cette perversion de la volonté et l'état d'animalité qui en est résulté[2]. La conversion sera donc essentiellement un redressement du vouloir entraînant une spiritualisation de l'homme, le tout opéré par l'union du Christ ressuscité. A cet effort ascétique répond une première communication du Christ. Cette communication, toute lumineuse, est figurée par le Buisson Ardent[3]. Elle récompense l'âme de son effort en lui faisant comprendre que tout ce qu'elle abandonne, le monde, les passions, est en réalité une illusion sans consistance, un pur mirage, une duperie du démon et que la seule réalité est Dieu vers laquelle elle se tourne. L'apparente violence que s'est faite l'âme l'a restituée en réalité à sa vraie nature.

La traversée du désert qui suit la sortie d'Égypte représente la seconde étape, le progrès dans la vie de foi. La foi est le grand moyen du progrès de l'âme. Elle est le bâton grâce auquel Moïse ouvre passage dans la mer rouge, fait jaillir l'eau du rocher, appuie sa marche[4]. Cela se comprend bien dans la pensée de Grégoire. Si Dieu est transcendant et au-dessus de toute prise, la pire illusion est de croire que nous puissions nous approcher de lui par des moyens humains, mais c'est de lui seul que nous devons attendre qu'il se communique à nous.

[1] 361 D.
[2] Dans la *Grande Catéchèse*, Grégoire distingue deux sens du mot πάθος: au sens propre, c'est le péché, au sens large, c'est la vie charnelle : *Gr. Catéch.*, XVI, 1 (éd. Méridier, Paris, 1908).
[3] 333 B. [4] 365 A B.

Cette attitude toutefois l'âme n'y entre pas facilement. En sortant d'Égypte, elle éprouve d'abord une sorte de désespoir[1]. Elle voit les ennemis qui se précipitent contre elle. Mais ce désespoir la sauve, elle comprend son indigence et elle se tourne vers Dieu, qui vient à son secours. C'est cela à quoi l'âme doit s'habituer dans sa marche dans le désert. Au début son instinct est d'avoir recours aux nourritures égyptiennes[2], aux secours du monde. Elle n'est pas accoutumée à ne vivre que de Dieu seul. Il lui faut un effort pour y parvenir. Ce sont les désespoirs[3] successifs où nous la voyons : difficulté de passage, manque d'eau, manque de pain. La foi est précisément cet effort par lequel l'âme laissant les secours humains se tourne vers le Verbe. Et celui-ci chaque fois se communique à elle. C'est lui qui la conduit à travers le désert, c'est lui le rocher dont jaillit l'eau rafraîchissante, c'est lui la manne qui descend du ciel et se proportionne à sa capacité. L'alternance des tentations et des consolations marque la disparition des joies sensibles et l'accoutumance progressive à une délectation nouvelle[4], à cette « douceur de Dieu », que Grégoire avant saint Bernard a si vivement sentie.

Celui qui a traversé ce désert des consolations humaines, où il est soutenu par les consolations divines, arrive enfin au pied de la montagne qui représente un degré supérieur, que Grégoire, comme Origène, appelle des noms de « gnose » ou de « contemplation[5] ». L'entrée dans cette vie supérieure suppose de nouvelles purifications. Purifications morales d'abord, représentées par les vêtements purs[6], et qui achèvent la purification de l'âme. Mais il y a aussi une nouvelle sorte de purification, qui est le dépouillement

[1] 361 B. [2] 368 B. [3] 360 D; *In Cant.*, 1037 B. [4] 365 B.
[5] 373 B. [6] 373 C.

de la vie sensible, sensations et images, c'est la nuit des sens des mystiques ultérieurs, cette purification est symbolisée par le précepte d'éloigner de la montagne les animaux, figures de la vie sensible[1]. A cette purification correspondent de nouvelles grâces, figurées par le son des trompettes qui se fait plus distinct à mesure que l'âme s'élève plus haut[2].

Mais la nuit des sens n'est qu'une première étape : elle est suivie de la nuit de l'intelligence qui est figurée par l'entrée dans la ténèbre[3]. Que signifie exactement ce symbole chez notre auteur? Grégoire observe d'abord qu'il est étrange que la connaissance de Dieu apparaisse comme ténèbre alors que d'abord la manifestation du Verbe avait paru une lumière. C'est qu'en effet ténèbre est un terme équivoque. La connaissance de Dieu est lumière par rapport aux ténèbres du péché; mais elle est ténèbre par rapport à la réalité divine[4]. Cette bivalence se retrouve dans tous les symboles analogues qu'emploie Grégoire, celui de la mort, du sommeil, de l'ivresse. Le sens de la ténèbre est donc l'excès de l'être divin par rapport à toute connaissance créée. C'est là chez Grégoire une vue théologique, celle qui fonde sa théologie négative, à savoir que Dieu étant transcendant, croire qu'on le possède, ce serait le perdre, car ce qu'on possèderait ne saurait être Lui. Moïse demande à Dieu de le voir face à face : « Ce qu'il demande, la parole de Dieu le lui donne par cela même qu'elle le lui refuse... La nature de Dieu en effet étant transcendante à toute détermination, celui qui pense qu'il connaît Dieu se détourne de la vie pour ce qu'il prend pour elle dans son imagination et dès

[1] 375 D; XLV, 940 B. [2] 377 D. [3] 376 D.
[4] Voir H.-Ch. PUECH, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys*, Et. Carm., Oct. 1938, p. 33; MARÉCHAL, *op. cit.*, p. 77 et 78.

lors perd la vie. Ainsi le désir de Moïse est comblé par cela même qu'il demeure insatiable[1] ».

C'est aussi une expérience mystique. Grégoire a éprouvé que l'union à Dieu ne se faisait pas par l'intelligence, mais au-delà de toute intelligence, dans un contact réel de personne à personne, qu'il appelle quelque part « sentiment de présence[2] ». Il y a donc, dans ce thème de la ténèbre la description d'un état mystique, qui, à cette date, est un précieux document : c'est la purification mystérieuse de l'intelligence créée encore liée au sensible que nous décrira plus tard saint Jean de la Croix. Et il y a par ailleurs l'affirmation théologique que même pour cette intelligence transformée Dieu reste non « inconnaissable », mais « incompréhensible ». Remarquons-le en effet : ce que Grégoire nie, c'est qu'il puisse y avoir une connaissance exhaustive de l'essence divine; en ce sens Dieu reste bien toujours « ténèbre ». Mais par ailleurs l'âme acquiert de Dieu une connaissance très réelle et qui va en croissant à mesure qu'elle s'assimile à Lui. Il n'y a donc là aucun « agnosticisme ».

Ainsi l'entrée dans la ténèbre est suivie d'une nouvelle et plus excellente communication du Verbe, que figure la manifestation du tabernacle à Moïse[3]. Le tabernacle est la figure du Verbe « qui contient toutes choses ». L'allégorie du tabernacle est un des passages les plus remarquables de l'ouvrage. Elle nous montre l'objet de la contemplation dans les « réalités » du monde céleste qui correspondent au monde intelligible de Platon. Cet ordre de réalité, on voit que Grégoire y vivait plongé. Il n'est pas de thème qui revienne plus souvent dans son œuvre que celui du monde d'en-haut, de la création totale, composée des natures angéliques, entourant le

[1] 404 B; XLV, 941 A. [2] XLIV, 1000 D, 1001 B. [3] 381 A.

Verbe[1]; il contemple en même temps la réalité de l'économie du salut, représentée par la peau teinte en rouge, mystérieusement préexistente et surexistente en Dieu[2]. De cette création totale l'humanité doit faire partie. Pour le moment elle en est encore séparée : elle est figurée par le tabernacle terrestre[3], figure de l'Église qui sera rassemblée à la fin dans l'unité de l'unique tabernacle[4].

Cette étape sera-t-elle la dernière? La gnose était précisément pour les anciens cette « perfection » au-delà de laquelle il n'y avait plus rien et qui était quelque chose de divin. Mais nous savons que la perspective de Grégoire est radicalement autre. Et que la perfection pour lui n'est pas un état, mais au contraire un progrès. On pourrait s'étonner en effet, note-t-il, que Moïse, après avoir contemplé le tabernacle, demande encore à Dieu de se manifester à lui, comme s'il ne l'avait pas encore vu[5]. C'est qu'il reste à Moïse un dernier enseignement à recevoir, qui est le dernier mot de la mystique de Grégoire et l'objet de passage le plus important de tout l'ouvrage.

Jusqu'ici en effet, Moïse, à chaque étape, a cru qu'il allait enfin parvenir à ce qu'il souhaitait. Son progrès a été fait d'une suite de désespoirs qui l'ont conduit à de nouvelles acquisitions. Ce qu'il lui faut maintenant comprendre, c'est que ce progrès ne doit pas avoir de terme et que l'union à Dieu, la perfection qu'il cherche n'est pas une étape qu'il atteindra, mais le mouvement même qui l'emporte d'étape en étape. Il faut ainsi qu'il arrive à se détacher de toutes ces acquisitions successives; à comprendre qu'elles ne sont que des étapes et que l'union à Dieu ne consiste en aucune d'entre elles, mais dans son

[1] XLIV, 508 B; 996 C; XLV, 635 A; 890 B-C; 1164 B; XLVI, 693 B-D; 1130 C. Voir Jean DANIÉLOU, *L'apocatastase chez saint Grégoire de Nysse*, R. S. R., juillet 1940, p. 343 sqq.
[2] 384 D. [3] 385 A. [4] XLIV, 1128 D. [5] 400 A.

incessante transformation en Lui. « Trouver Dieu consiste à le chercher sans cesse. En effet, chercher n'est pas une chose et trouver une autre, mais le gain de la recherche, c'est la recherche même. — Le désir de l'âme est comblé par là même qu'il demeure insatiable, car c'est là proprement voir Dieu que de n'être jamais rassasié de le désirer[1] ».

Ceci, qui est vrai de la vie présente, l'est aussi de la vie éternelle. Grégoire ne voit pas la vision béatifique comme quelque chose de statique, mais comme une découverte toujours renouvelée des inépuisables splendeurs divines. C'est là ce qui maintient la distinction fondamentale du Modèle et de son image. Mais à la différence de la vie présente, où la grâce vient combler une déficience de l'âme qui est inégale à elle-même, l'accroissement viendra dans la vie éternelle sans qu'il y eût perception d'un manque antérieur et sans que l'âme cesse ainsi à chaque instant d'être comblée selon sa capacité : c'est seulement cette capacité qui augmente.

Dès lors la vision finale que Grégoire nous laisse est celle d'un éternel progrès dans la béatitude. Les étapes en seront innombrables, sa vision, c'est celle d'âmes, d'univers spirituels se dilatant à l'infini à travers les « éons[2] », qui sont les étapes successives de leur participation à Dieu. Cette croissance ne peut être qu'infinie puisque Dieu est inépuisable. L'âme est à la fois constamment rassasiée, puisque sa capacité du divin est sans cesse comblée — et en même temps elle grandit sans cesse dans la vie divine. Le thème primitif de « l'épectase », qui commandait tout le livre, est encore son dernier secret. « Quand l'âme participe aux biens dans la mesure où elle le peut, le Verbe l'attire à nouveau à la participation de la beauté transcendante par un renoncement, comme si

[1] 405 C-D. [2] XLIV, 1037 C.

elle n'avait encore aucune part aux biens. Ainsi à cause de la transcendance des biens qu'elle découvre toujours à mesure qu'elle progresse, elle semble toujours n'en être qu'au début de l'ascension. C'est pourquoi le Verbe répète « Lève-toi » à celle qui est déjà levée et : « Viens » à celle qui est déjà venue. En effet à celui qui se lève vraiment, il faudra toujours se lever et à celui qui court vers le Seigneur, jamais ne manquera le large espace. Et ainsi celui qui monte ne s'arrête jamais, allant de commencement en commencement par des commencements qui n'ont jamais de fin[1] ».

La perfection est donc ainsi finalement pour l'âme un consentement à l'action transformante de Dieu en elle Et ceci nous explique pourquoi Grégoire montre qu'elle consiste à « suivre Dieu[2] » et que le plus haut éloge qu'on puisse faire du parfait, c'est de l'appeler « serviteur de Dieu[3] ». Or ce consentement, c'est l'*agapè*, le pur amour[4] dont Grégoire parle aux dernières lignes de la « contemplation » Ainsi la perfection n'est pas seulement une gnose, une connaissance plus haute de Dieu. Elle l'est si peu que Grégoire répète à plusieurs reprises — et c'est un aspect essentiel de sa spiritualité qu'il fallait souligner — que l'action, c'est-à-dire la pratique des vertus et l'apostolat en font partie aussi nécessairement que la contemplation[5]. Elle n'est pas non plus seulement, ce qu'elle était chez Plotin, désir de Dieu, *eros*, attirance de l'inférieur vers le supérieur[6]. Dans la perspective chrétienne l'*éros* se transforme en *agapè*, l'effort de la liberté en consentement à la grâce.

[1] XLIV, 876 C. [2] 409 A. [3] 428 A. [4] 429 D.
[5] 389 A; 392 D. [6] Voir en sens contraire NYGREN, *Eros and Agapè*, II, 1, p. 214 sqq. (trad. angl.).

V

Texte.

Le seul texte imprimé de la *Vie de Moïse* que nous possédions est celui qui se trouve dans la Patrologie grecque de Migne, XLIV 297 B-429 D. Il reproduit l'édition donnée à Leyde en 1586 par David Hoeschelius. Cette édition avait été établie sur un seul manuscrit, copié par Maxime Margounios, évêque de Cythère, et envoyé par lui à Hoeschelius, son ami. Il se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque de Munich où je l'ai eu entre les mains Il représente une tradition particulière.

Le texte latin de Migne représente une tradition différente. Il n'a pas été fait sur le texte grec, mais il reproduit la traduction latine du cardinal Georges de Trébizonde, publiée à Vienne cinquante ans avant l'édition de Hoeschelius, et qui a été faite d'après un manuscrit vraisemblablement perdu aujourd'hui de la Bibliothèque de Mathias Corvin. Ce texte a été retouché par le Jésuite Fronton-du-Duc pour être adapté au texte grec d'Hoeschelius dans l'édition gréco-latine de Paris, en 1618, édition que la Patrologie grecque reproduit purement et simplement.

A côté de ces deux traditions, et pour ne pas s'arrêter au Paris. 1011, très défectueux, il en existe une autre représentée par le Paris. 503, intermédiaire entre le Monac. 538, qui est le texte d'Hoeschelius et un autre groupe dont il nous faut parler maintenant et qui est de beaucoup le plus important par le nombre et la qualité des manuscrits. Il comprend le Venet. 67, le Paris. 584 et le Monac. XXIII. L'autorité de ces manuscrits se trouve heureusement

confirmée par un papyrus de la Vie de Moïse, retrouvé au Fayyoum et publié dans le *Philologus*, XLIII, 1. p. 114 sqq Certains passages altérés de ce papyrus, que l'éditeur, qui ne connaissait que l'édition de Migne, n'avait pu reconstituer, se retrouvent dans le groupe de manuscrits que nous citons maintenant.

Cette première reconnaissance dans la tradition manuscrite de la *Vie de Moïse* que je compléterai en vue d'une édition critique, m'a déjà permis du moins de donner à la traduction présente une base solide. On verra, que sur des points notables le dernier groupe dont j'ai parlé permet de corriger ou de compléter heureusement le texte de la Patrologie grecque. J'ai pu en particulier restituer ainsi un passage important concernant l'apocatastase, que citent plusieurs Pères et que Bardenhewer avait cherché vainement dans un opuscule *περὶ τελειότητος*[1] alors qu'il fait partie de notre traité *περὶ τελειότητος τῆς ἀρετῆς* Sur l'authenticité de ce passage, voir *L'apocatastase chez saint Grégoire de Nysse*, Rech. Sc. Rel, juillet 1940, p. 328 sqq.

[1] *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 1912, III, p. 218.

CONTEMPLATION

LA VIE DE MOISE

PRÉFACE

Les spectateurs des jeux équestres, quand ils voient leurs favoris 297 B
engagés dans la lutte de la course, bien que ceux-ci ne négligent rien pour aller vite, ne peuvent s'empêcher, dans leur désir de les voir vaincre, de pousser des cris du haut des tribunes; leurs yeux tournent avec les coureurs; ils excitent (du moins le croient-ils) le cocher à un mouvement plus rapide; ils pressent les chevaux de la voix et tendent leur main vers eux en l'agitant comme un fouet. Ce n'est pas que ces manifestations aident à la victoire, mais l'intérêt qu'ils portent au lutteur les pousse à témoigner leur faveur 300 A
de la voix et du geste[1]. Il me semble que je fais à ton sujet quelque chose de semblable, toi, le plus estimé des amis et des frères, quand, te voyant prendre part dans l'arène de la vertu à la course divine et te hâter, à foulées rapides et légères, vers « la récompense à laquelle Dieu nous a appelés d'en-haut[1] », je t'excite par mes paroles, je te presse et

[1] Même comparaison chez Grégoire de Nazianze, *Oraison funèbre de Basile*, 513 D.

je t'exhorte à augmenter de vitesse et d'ardeur.
Cela, je le fais, non poussé par quelque élan irréfléchi,
mais dans mon désir de te voir combler de biens,
comme un fils très-aimé.

Dans la lettre que tu m'a envoyée récemment, tu
me demandais de te donner quelques conseils sur
la perfection. Ta demande m'a paru mériter d'être
B accueillie. Peut-être rien de ce que je te dirai ne te
sera-t-il utile. Du moins n'aurai-je pas tout à fait
perdu mon temps, si je t'ai donné un exemple d'obéis-
sance. Je pense en effet qu'en voyant que nous, qui
sommes établis sur tant d'âmes en place de père,
nous avons pensé qu'il convenait à nos cheveux
blancs d'accéder à la demande de ta vertueuse jeu-
nesse, tu seras d'autant plus affectionné par cet
exemple à la pratique de l'obéissance.

Mais assez là-dessus. Il nous faut entreprendre
maintenant notre travail en demandant à Dieu de
nous guider. Tu nous as donc demandé, tête chère,
de te décrire ce qu'est la vie parfaite; c'est évidem-
ment dans le but, si tu trouves ce que tu recherches
dans notre réponse, de faire profiter ta propre vie
C du bienfait communiqué par nos paroles. Malheureu-
sement je crois l'une et l'autre chose impossibles.
En effet qu'il s'agisse de décrire la perfection ou
de la réaliser dans sa vie, je dis que l'un et l'autre
sont au-dessus de mes forces. Peut-être d'ailleurs
ne suis-je pas seul à le penser et beaucoup de saints
personnages, fort avancés dans la vertu avoueront-ils
que pareille chose est au-dessus de leur portée. Pour
ne pas paraître toutefois, comme dit le Psalmiste,

« trembler d'épouvante là où il n'y a pas d'épou-
vante[1] », je te dirai plus clairement ma pensée.

La perfection dans toutes les choses qui sont
d'ordre sensible, est comprise dans certaines limites
déterminées, comme la quantité continue ou dis-
continue. Toute mesure quantitative en effet suppose
certaines limites définies. Et celui qui considère la
coudée et le nombre 10 sait bien que la perfection
consiste pour eux en ce qu'ils ont un commencement D
et une fin. Mais, s'il s'agit de la vertu, nous avons
appris de l'apôtre lui-même que sa perfection n'a
qu'une limite, c'est de n'en avoir aucune. Cet homme
en effet à l'esprit étendu et profond, ce divin apôtre
en courant dans la voie de la vertu, ne cessa jamais
de « se tendre vers ce qui était en avant[2] ». S'arrêter
de courir lui paraissait dangereux. Pourquoi? C'est
que tout bien, de sa propre nature, n'a pas de limite,
mais n'est limité que par la rencontre de son con-
traire[3] : ainsi la vie par la mort, la lumière par
l'obscurité et en général tout bien s'arrête aux réalités
qui lui sont opposées. De même donc que la fin de
la vie est le commencement de la mort, ainsi s'arrêter 301 A
de courir dans la voie de la vertu, c'est commencer
à courir dans celle du vice. Et voilà pourquoi nos
paroles n'étaient pas si fausses quand nous disions

[1] *Ps.*, XIII, 15
[2] *Phil.*, III 13. C'est le leit-motiv de tout le traité. Dans le texte de saint Paul, le mot de perfection se rencontre au verset précédent : « Ce n'est pas que j'aie atteint la perfection ».
[3] Première preuve du progrès perpétuel de la perfection en matière spirituelle à partir de l'illimitation de l'esprit. On peut rapprocher, Plat., *Parm.*, 139 B.

qu'en ce qui touche la vertu, il est impossible d'en définir la perfection. Nous avons montré en effet que ce qui est contenu dans des limites n'est pas vertu.

Quant à cette autre affirmation que ceux qui ont part à la vie vertueuse sont dans l'impossibilité d'atteindre la perfection, il faut aussi en préciser le sens. Ce qui est Bien au sens premier et propre, dont la bonté est l'essence, c'est-à-dire, la Divinité elle-même, possède en soi toute perfection concevable. Or il a été établi que la vertu n'a pas d'autre limite que le vice. D'autre part nous venons de dire que la Divinité exclut tout contraire. Nous pourrons donc conclure que la nature divine est illimitée et infinie. Mais celui qui participe à la vraie vertu, à quoi participe-t-il, sinon à Dieu, puisque la vertu parfaite est Dieu même. Si par ailleurs les êtres qui connaissent le Beau en soi aspirent à y participer,
B dès lors que celui-ci est infini, nécessairement le désir de celui qui cherche à le participer sera coextensif à l'infini et ne connaîtra pas de repos[1]. Et donc, il est tout à fait impossible d'atteindre la perfection, puisque, comme on l'a établi, la perfection n'est pas comprise dans des limites et que la vertu n'a qu'une limite, l'illimité. Comment parviendrait-on à la limite cherchée, si elle n'existe pas?

Pourtant ce n'est pas parce que nous avons montré que ce que nous cherchions était absolument hors

[1] Deuxième preuve à partir de l'infinité de Dieu. On peut rapprocher Plat., *[illegible]*, [illegible] C; *Conv.* 2[illegible] E, où nous trouvons l'opposition du Premier et des êtres qui y participent.

de notre portée qu'il faudrait négliger le commandement du Seigneur, quand il dit : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait[1] ». En effet les biens véritables, même s'il n'est pas possible de les acquérir en plénitude, c'est déjà un grand gain pour l'homme de sens de ne pas en être totalement frustré. Il faut donc manifester une grande ardeur à ne pas manquer la perfection dont on est capable et à C
acquérir tout ce qu'on peut en découvrir. Qui sait en effet si la disposition qui consiste à tendre toujours à un plus grand bien n'est pas la perfection de la nature humaine?

Nous pouvons avec avantage prendre, dans notre exposé, l'Écriture pour guide. La parole de Dieu en effet dit par la prophétie d'Isaïe : « Regardez Abraham et Sarah qui vous a enfantés[2] ». C'est à des âmes égarées que ces paroles sont adressées. De même en effet que pour des marins, emportés loin de la direction du port, la vue d'un feu qui s'élève d'une hauteur ou de la cime d'une montagne qui apparaît de loin sert de point de repère pour retrouver la bonne route, ainsi les âmes égarées, l'esprit sans pilote, dans l'océan de la vie, sont-elles ramenées au port de la divine volonté par l'exemple d'Abraham et de Sarah[3]. Et comme l'humanité est divisée entre D
les deux sexes et que le choix entre le bien et le mal est proposé à l'un et à l'autre, l'Écriture nous propose

[1] *Mth.*, V, 48. [2] *Is.*, , 2.
[3] La mer comme figure du monde est un symbole traditionnel. Philon, *Leg. all.*, II, 102, Cl. Alex., *Strom.* V, 8, 52, Thémist., *Dis.* XV, 194 D.

des modèles de vertu dans l'un et dans l'autre, afin que regardant chacun celui qui lui correspond, l'homme Abraham et la femme Sarah, tous deux aient des exemples appropriés dans la voie de la vertu.

304 A Nous nous contenterons donc de rappeler la vie d'un de ces personnages illustres pour lui faire remplir l'office de phare et montrer ainsi comment il est possible de faire aborder l'âme au port paisible de la vertu où elle ne sera plus exposée aux orages de la vie et où elle ne risquera plus de faire naufrage dans les abîmes du péché sous le choc des vagues successives des passions. La raison, pour laquelle la vie de ces âmes saintes a été écrite en détail n'est-elle pas de diriger dans la voie du bien, par l'exemple des justes des temps anciens, la vie de leurs successeurs. Mais, dira quelqu'un, si je ne suis ni chaldéen, comme on dit qu'était Abraham, ni nourrisson d'une
B fille d'Égypte, comme l'histoire l'enseigne de Moïse, si je n'ai rien de commun dans ma façon de vivre avec aucun de ces hommes d'autrefois, comment conformerai-je ma vie à la même règle que l'un d'entre eux. Je ne vois pas comment imiter quelqu'un qui diffère totalement de moi par ses habitudes. Répondons à cela, que, à notre avis, la vertu ni le vice ne sont chaldéens et que ni de vivre en Égypte, ni d'habiter à Babylone n'exile quelqu'un de la vie vertueuse. Ce n'est pas en Judée seulement que Dieu est connu des justes et la Sion de l'histoire n'est pas la Maison de Dieu. Mais il nous faudra une méditation attentive et une vue perçante pour discerner, au-delà de la lettre de l'histoire, de quels Chaldéens et de

quels Égyptiens il faut nous éloigner et après avoir C
échappé à quelle captivité de Babylone nous atteindrons à la vie bienheureuse. Quoi qu'il en soit prenons Moïse comme Modèle[1]

NAISSANCE SPIRITUELLE

La naissance de Moïse coïncide 328 A
avec le décret du Pharaon ordonnant la mise à mort des enfants mâles. Comment notre liberté imitera-t-elle cette circonstance fortuite? Il ne dépend pas de nous, dira-t-on en effet à juste titre, d'imiter par notre propre naissance cette naissance singulière. Aussi faut-il laisser le plan des apparences et comprendre cette imitation en un sens plus élevé. Chacun sait que tous les êtres soumis au devenir ne demeurent jamais identiques à eux-mêmes, mais passent continuellement d'un état à un autre, par un changement perpétuel. Ce changement peut être en bien ou en mal. Le penchant vers les passions charnelles qui entraîne l'humanité
et cause ses chutes est représenté par les filles que le B
tyran voit se propager avec plaisir; les garçons au contraire, qui lui sont odieux et qu'il soupçonne de vouloir renverser son pouvoir figurent la vertu qui est rude et vigoureuse[2]. Dans le monde du devenir, on ne trouve pas d'êtres toujours semblables à eux-mêmes. Or, être sujet au changement, c'est renaître

[1] Ici s'insère dans le texte de Grégoire, un résumé historique de la vie de Moïse que nous n'avons pas traduit. Nous passons aussitôt à la théorie, à l'interprétation spirituelle.
[2] Le symbolisme des garçons et des filles est dans Philon, *Quaest. in Ex.*, I, 8; Origène, *In Ex.* II, 155.

continuellement. Mais ici la naissance ne vient pas d'une intervention étrangere, comme c'est le cas pour les êtres corporels qui sont produits du dehors Elle est le résultat d'un choix libre et nous sommes ainsi en un sens nos propres parents, nous créant nous-mêmes tels que nous voulons être et par notre volonté nous façonnant selon le modèle que nous choisissons, ou mâle ou femelle, par la vertu ou par le vice[1] Et ainsi nous avons la possibilité, malgré
C l'opposition du tyran, de naître à une vie supérieure, pour la joie de nos parents – figures des bons mouvements de l'âme — et la confusion du démon Disons donc, en dégageant plus nettement le sens spirituel suggeré par ce passage, que l'enseignement qui en ressort, c'est que, à l'origine de la vertu, il y a cette naissance qui mécontente l'ennemi, naissance spirituelle à laquelle préside la liberté[2]. Ce qui mécontente l'ennemi en effet c'est d'avoir des preuves visibles de sa défaite.

Comme il appartient à la liberté de donner naissance au garçon qui figure la vertu, c'est à elle aussi qu'il revient de le nourrir par des aliments convenables et de prendre des précautions pour qu'il se sauve des eaux sans dommage. Ceux qui font don de leurs
D enfants au tyran les exposent nus et sans protection sur le fleuve par fleuve j'entends celui de la vie,

[1] Ceci est plus développé dans la *Grande Catéchèse*, XXXIX, 1 « Les autres êtres doivent l'existence à l'impulsion de leurs parents, tandis que la naissance spirituelle dépend de la volonté de celui qui naît ». Le rôle initial de la liberté nous situe dans un monde théologique antérieur à la réaction antipélagienne

[2] Le symbole de l'enfantement est très courant dans la rhétorique du IVe siècle HIMERIOS, *Ecl.* X, 176, 3.

qu'agitent les vagues successives des passions —; une fois dans le fleuve, ils s'enfoncent sous les eaux et sont submergés. Les parents des garçons au contraire — qui représentent les bonnes dispositions d'une âme sage — lorsque les nécessités de la vie les forcent à déposer sur les flots leur fils, l'abritent dans une corbeille de peur qu'il ne se noie dans le fleuve. Cette corbeille, faite de joncs tressés ensemble représente l'éducation, qui résulte de l'union des diverses disciplines. Elle maintient au-dessus des agitations de la vie celui qu'elle porte; grâce à elle, il n'errera pas sur la mer, entraîné ici et là par la poussée des flots, mais il abordera au port rejeté par le mouvement même des flots vers le littoral, il sortira de l'océan de la vie. C'est là ce que l'expérience même nous apprend : en effet les hommes qui ne sont pas submergés sous le flot des illusions humaines, ce sont les affaires elles-mêmes qui les transportent et les rejettent par leur mouvement sans repos, comme si elles comptaient pour un poids inutile celui dont la vertu leur résiste. En tout cas, que celui qui a échappé à ces dangers imite Moïse et ne ménage pas ses larmes, même s'il se trouve à l'abri dans une corbeille, car les larmes entretiennent la fidélité de ceux que la vertu a délivrés.

La fille du Pharaon, stérile et sans enfant (par quoi, je pense, on peut entendre la philosophie profane), fait passer l'enfant pour sien en sorte d'être appelée sa mère : celui-ci consent à ne pas renier la parenté de cette fausse mère tant qu'il n'a pas encore atteint l'âge adulte, mais une fois devenu homme, comme

nous le voyons pour Moïse, il tient à déshonneur de passer pour le fils d'une femme naturellement stérile. Telle est bien l'éducation profane qui conçoit toujours sans jamais enfanter. Quel fruit, après une si longue grossesse, la philosophie a-t-elle produit qui soit digne de tant d'efforts ? tous, vides et informes, avortent avant de parvenir à la lumière de la connaissance de Dieu. Ils auraient peut-être pu devenir des hommes, si ce n'avait pas été uniquement dans le sein de la sagesse stérile qu'ils avaient été réchauffés. Ainsi, ayant partagé la vie de la princesse
C des Égyptiens autant qu'il lui semble tirer parti des avantages qu'elle lui procure, Moïse se tourne ensuite vers celle qui est réellement sa mère. D'ailleurs pendant le temps de son éducation auprès de la princesse, il ne s'en était pas vraiment séparé, continuant à être nourri, comme dit l'histoire, du lait maternel. Ceci nous apprend, me semble-t-il, que si nous fréquentons la culture profane, au temps de notre éducation, nous ne devons pas cependant être sevrés du lait de celle qui nous a nourris, et qui est l'Église. Ce lait ce sont les sacrements[1] qui alimentent notre âme, la fortifient et lui donnent des forces pour monter plus haut.

Le personnage que notre texte nous présente ensuite entre deux ennemis, c'est en vérité l'homme qui abandonne la foi traditionnelle pour se tourner vers des doctrines étrangères. Ce sont en effet deux

[1] Le mot grec *ἔθη* désigne l'ensemble des pratiques chrétiennes chez Grégoire, uni ou non avec *σύμβολα*. *Contr. Eun.*, 880 A, 884 A.

ennemis que la religion d'Israël et les superstitions païennes qui s'efforcent de la supplanter. Semblables D
à ce personnage se sont montrés[1] beaucoup de ces hommes légers, qui ont abandonné la foi traditionnelle pour se joindre à ses adversaires et transgresser la doctrine de leurs pères. Mais l'homme vraiment supérieur, comme Moïse, donne la mort, en lui portant un coup, à l'ennemi de la foi.

On peut interpréter autrement cette scène en y voyant le combat qui se livre en chacun de nous. Nous sommes placés au milieu, comme le prix du combat, auquel prétendent deux adversaires — sans compter que nous assurons la victoire de celui aux côtés de qui nous nous rangeons. Ces ennemis qui 332 A
luttent l'un contre l'autre, comme l'Hébreu et l'Égyptien, ce sont l'idolâtrie et la vraie religion, la tempérance et l'incontinence, la justice et l'injustice, l'humilité et l'orgueil, etc. Moïse nous enseigne par son exemple à appuyer la vertu à laquelle des liens nous rattachent et à chercher à défaire son adversaire. Ce n'est qu'une seule et même chose en effet que le triomphe de la vraie religion et la défaite de l'idolâtrie, de même que la justice supprime l'injustice et que l'humilité anéantit l'orgueil.

Quant à la lutte qui oppose deux Hébreux l'un à l'autre, nous la trouvons aussi chez nous. Nous n'aurions pas vu apparaître les néfastes hérésies si, chez ceux qui professent la vérité, les opinions B
ne s'étaient pas dressées les unes contre les autres.

[1] Je corrige le singulier *ἔδοξεν* en *ἔδοξαν* d'après Ven

Si donc nous nous sentons trop faibles pour assurer par nous-mêmes le triomphe de la vérité et que nous voyons les entreprises du mal l'emporter et l'autorité de la vérité rejetée, il nous faut fuir le plus tôt possible à l'image du modèle que l'histoire nous propose, pour nous remettre à l'école des mystères de la foi[1]. Et si nous avons encore à vivre chez l'étranger, c'est-à-dire si la nécessité nous force à avoir des rapports avec la sagesse profane, ne le faisons qu'après avoir écarté les mauvais bergers des puits qu'ils occupent injustement, c'est-à-dire rejetons les mauvais pasteurs qui pervertissent l'usage de la culture. Alors nous vivrons solitaires, sans avoir à
C venir aux mains avec des adversaires ni à arbitrer des querelles, dans la seule compagnie de nos pensées et de nos sentiments, tous les mouvements de notre âme unifiés sous la conduite de l'esprit, comme un troupeau de brebis guidé par son pasteur[2].

LE BUISSON ARDENT

Si nous nous établissons dans cette paix et ce repos, la vérité nous éclairera et illuminera nos yeux de ses rayons. Et cette vérité qui s'est manifestée dans

[1] Cette « retraite » correspond dans la vie de Grégoire à la période monastique d'Ibora qui succède à sa formation profane. On peut retrouver sous les divers épisodes de la Vie de Moïse des éléments autobiographiques ou mieux les éléments d'une biographie de Basile, à quoi Grégoire adapte explicitement la Vie de Moïse dans *El. Bas.* 901-914 B : formation profane, vie monastique, épiscopat. C'est le même type de vie que Grégoire retrace aussi bien dans ses biographies que dans ses traités.

[2] C'est le « recueillement » des puissances sensibles unifiées par l'ἡγεμονικόν. Même comparaison dans *Hom. in Eccles.*, 377 B.

la mystérieuse apparition qui eût lieu alors, c'est Dieu. Que si c'est un buisson d'épines[1] embrasé par le moyen duquel l'âme du Prophète est illuminée, cela non plus ne sera pas sans intérêt pour notre recherche. Si en effet la vérité est Dieu et si elle est aussi lumière — ce sont là les expressions sublimes que l'Évangile lui-même emploie pour désigner le Dieu qui s'est manifesté pour nous dans la chair , D
le texte nous montre que la conduite de la vertu nous amène à la connaissance de cette lumière qui s'est abaissée jusqu'à la nature humaine : ce n'est pas de quelque luminaire situé parmi les astres qu'elle rayonne — son éclat risquait alors d'être pris pour celui de la matière céleste —, mais d'un simple buisson de la terre, qui surpasse cependant par ses rayons les astres du ciel[2]. Ce passage nous enseigne également le mystère de l'enfantement virginal, le feu de la divinité qui, en naissant, a illuminé le monde, a laissé intact le buisson dont il émanait et l'enfantement n'a pas flétri la fleur de la virginité de Marie[3].

Le premier enseignement que nous donne cette lumière, c'est de nous apprendre ce que nous devons faire pour nous tenir sous les rayons de la vérité et c'est qu'il n'est pas possible à des pieds chaussés 333 A

[1] La précision sur les « épines » du Buisson n'est pas dans l'Exode. Elle est dans Philon, V. *Moysi*, I, 12 et dans Clem., *Protrept.*, I, 8 qui en tirera un rapprochement avec la couronne d'épines, *Paed.*, II, 8, 75.

[2] Déjà chez Philon, le Buisson d'épines est figure du Logos V. *Moys.*, I, 12. Il est le Verbe incarné pour Justin, *Dial.*, 126 et pour Clem., *Paed.*, II, 8, 75.

[3] Symbole marial qui sera souvent repris. Cf. 368 C.

de courir vers la hauteur où la lumière de la vérité apparaît, mais qu'il faut dépouiller les pieds de l'âme du revêtement des peaux mortes dont notre nature a été revêtue aux origines lorsque nous fûmes mis à nu pour avoir désobéi au commandement divin[1]. Quand nous aurons fait cela, la connaissance de la vérité se manifestera d'elle-même. En effet la connaissance de ce qui est[2] résulte de la purification de l'opinion qui porte sur ce qui n'est pas. C'est, à mon avis, la définition de la vérité d'être une saisie certaine de l'être; l'erreur, elle, est une illusion qui se produit dans l'esprit et qui donne l'apparence d'exister à ce qui n'est pas, la vérité au contraire

[1] La scène de Moïse dépouillant ses souliers pour marcher sur la terre sainte est un symbole du baptême. C'est à ce titre qu'elle est souvent figurée dans les monuments chrétiens antiques à côté de celle du Rocher qui symbolise l'Eucharistie. On sait que les scènes de l'Ancien Testament étaient représentées pour leur valeur catéchétique. Il semble bien en effet que le dépouillement des souliers était un rite du baptême primitif. CLEM., *Strom.*, V, 8, 55; Grég. de Nysse, *In Cant.*, 1008 A-C.; DÖLGER, *Antike und Christentum*, V, 2, Munster 1936, pp. 87-94. Le rituel grec actuel comporte encore une cérémonie préparatoire au baptême de bénédiction des catéchumènes « pieds nus ». Ce geste, normal avant l'immersion, avait été interprété symboliquement en relation avec les tuniques de peau de *Gen.*, III, 21, comme une destruction du péché originel. Comme souvent, Grégoire donne à ce symbole biblico-sacramentel un sens spirituel. Ceci rejoint l'idée qui lui est très chère que la vie chrétienne n'est que le prolongement du baptême. A propos des pieds nus du grand prêtre, il notera (892 D) que celui qui a déposé les chaussures de peau lors de la première mystagogie (terme à la fois sacramentel et mystique) ne doit plus les reprendre ensuite. Voir aussi à ce sujet *In Cant.*, 896 C.: « L'âme qui a une fois défait ses sandales par le baptême a déposé avec elles toute souillure terrestre... Aussi veille-t-elle à les garder purs en ne quittant pas la route (qui est le Christ) ». L'assimilation des « opinions » aux peaux mortes dont il faut se dépouiller est dans Philon, *Leg. All.*, II, 56. Voir 373 D, 376 C.

[2] Le passage « ... se manifestera d'elle-même. En effet la connaissance de ce qui est... » manque dans Migne. Je le restitue d'après Ven.

est la ferme appréhension de ce qui est[1]. Or il faut de longues périodes de temps passées dans le recueillement à méditer ces hautes questions, pour parvenir à saisir péniblement ce qu'est vraiment l'être qui B
possède l'existence par nature et ce qu'est le non-être qui a seulement l'apparence d'exister, mais qui n'a de lui-même aucune réalité.

Ce que Moïse, à la lumière de la théophanie, me paraît avoir compris alors, c'est précisément qu'aucune des choses qui tombent sous les sens ou qui sont contemplées par l'intelligence ne subsiste réellement[2], mais seulement l'être transcendant et créateur de l'univers à qui tout est suspendu. Quel que soit en effet en dehors de lui, l'être vers lequel l'intelligence se tourne, elle ne trouve pas en lui cette suffisance qui lui permettrait d'exister en dehors de la participation à l'être. Mais ce qui est immuable, qui n'est sujet ni à la croissance ni à la diminution, qui est également réfractaire à tout changement, soit en mieux, soit en pire — car il est étranger au pire et il n'est rien qui soit meilleur que lui —, qui se suffit C
parfaitement à lui-même, qui est seul désirable, dont tout le reste participe et qui ne subit pas de diminution du fait de cette participation[3], cela est vraiment Celui qui est réellement et son appréhension est la connaissance de la vérité. Or c'est là Celui dont jadis Moïse s'est approché, dont aujourd'hui

[1] Expressions stoïciennes. La théorie de la connaissance chez Grégoire dépend de cette école.
[2] Ven. ajoute « réellement ».
[3] Expressions de Plat., *Banquet*, 210 A.

s'approche tout homme qui, comme lui, se dépouille de son enveloppe terrestre et se tourne vers la lumière qui vient du Buisson, vers le rayon, issu du buisson d'épines, figure de la chair, qui a brûlé pour nous et qui est, nous dit l'Évangile, la vraie Lumière et la Vérité.

Un tel homme est dès lors capable d'aider aussi les autres à se sauver, en renversant la tyrannie des
D puissances du mal et en ramenant à la liberté tous ceux qui étaient soumis à leur esclavage[1]. Les miracles de l'altération de la main droite et du changement du bâton en serpent, lui sont donnés comme guides. Le premier me paraît signifier symboliquement le mystère de la manifestation de la divinité aux hommes dans la chair du Seigneur : c'est ce mystère en effet qui détermine la défaite du démon et la libération de ceux qu'il opprimait. Je suis d'ailleurs conduit à cette interprétation par les témoignages de l'Ancien et du Nouveau Testament : d'une part en effet le Prophète déclare que « la droite du Très-Haut n'est plus la même[2] », comme si, contemplant la nature divine dans son immutabilité, il la voyait, par condescendance pour la faiblesse de notre nature,
336 A la quitter pour prendre la forme de la nôtre. Et de même que la main de Moïse, prend une couleur qui ne lui est pas naturelle quand il la retire des plis de son vêtement et retrouve son aspect propre, lorsqu'il

[1] Les images parallèles du tyran et d'esclave et d'homme libre sont un thème commun de la littérature hellénistique. Platon avait dit dans une formule que cite textuellement Grégoire ailleurs : « La vertu est sans maître ». *Rep.* 617 E; Plot. *Enn.* IV, 8, 31.
[2] *Ps.*, LXXVI, 11.

l'y ramène à nouveau, ainsi le Dieu Monogène, « la droite du Très-Haut », qui est « dans le sein du Père[1] », lorsqu'il est sorti de Dieu pour se manifester à nous, s'est modifié à notre image, puis, lorsqu'il a eu guéri nos langueurs et qu'il ramène dans son propre sein (le Père en effet est le sein de Celui à qui appartient la main) sa main qui se trouvait parmi nous et qui avait pris notre couleur, loin que sa nature inaltérable soit devenue passible, c'est au contraire la nôtre, sujette aux changements, étant passible, qui est transfigurée en elle et devient inaltérable par participation à l'immutabilité divine.

Quant au changement du bâton en serpent, qu'il ne trouble pas les amis du Christ en appliquant B
au mystère un symbole qui semble jurer avec lui. Car la Vérité elle-même, par la voix de l'Évangile, ne le répudie pas, lorsqu'elle dit : « De même que Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi il faut que le Fils de l'Homme soit élevé ». Et l'idée est claire : si l'auteur du péché est appelé serpent par la Sainte Écriture, ce qui est né de lui est aussi nécessairement serpent, d'où il suit que le péché a le même nom que celui qui l'a engendré. Or « le Seigneur a été fait péché pour nous, en prenant notre nature pécheresse », comme en témoigne la parole de l'Apôtre. C'est donc à juste titre que ce symbole est appliqué au Seigneur. Si en effet le péché est serpent et que le Seigneur a été fait péché, on doit conclure nécessairement que

[1] *Joan.*, III, 14.

C celui qui a été fait péché a été fait serpent[1], serpent étant synonyme de péché. Et il a été fait serpent à cause de nous, afin de dévorer et de consumer les serpents d'Égypte, produits par les magiciens. Ceci fait, il se transforme à nouveau en bâton, et par ce bâton les coupables sont châtiés, et ceux qui suivent le chemin montant et malaisé de la vertu sont aidés, s'appuyant par les saintes espérances sur le bâton de la foi. « La foi, en effet, est la substance des choses qu'on espère[2] ».

Celui qui s'est élevé à l'intelligence de ces mystères « devient » vraiment « un Dieu[3] », par rapport aux hommes qui résistent à la vérité, sont séduits par l'illusion sans consistance du monde sensible et dédaignent d'écouter Celui qui est comme chose de peu d'importance. C'est bien ce que dit Pharaon : « Quel est-il pour que j'obéisse à sa voix? Je ne connais pas le Seigneur ». Il n'attache de prix qu'aux
D biens matériels qui procurent des jouissances sensibles. Au contraire celui qui a eu la grâce d'être éclairé par la Lumière et qui a reçu un grand accroissement de force et de puissance contre ses ennemis est comme un athlète qui s'est convenablement entraîné aux exercices de force auprès de son entraîneur et, désormais plein de confiance et d'audace, se dépouille pour engager le combat[4]. Il tient à la main le bâton, c'est-à-dire l'enseignement de la foi, par lequel il va triompher des serpents d'Égypte.

[1] Le passage « on doit conclure nécessairement... a été fait serpent » est restitué d'après Ven. [2] *Hebr.*, XI, 29. [3] *Ex.*, IV, 16.
[4] Ce symbole, comme celui de la course est cher aux rhéteurs.

Il sera accompagné de sa femme, issue d'une race étrangère. Il y a en effet dans la culture profane quelque chose qu'il ne faut pas rejeter dans la formation à la vertu. La philosophie morale en effet et la philosophie de la nature peuvent aider ceux qui 337 A
les aiment et les cultivent, à s'élever plus haut, à condition toutefois que leur fruit ne retienne rien de la souillure étrangère. Si en effet il n'est pas circoncis et dépouillé de tout élément nocif et impur, l'ange qui vient à leur rencontre les menacera de mort; il faut que la femme l'apaise en purifiant son fils par l'ablation du signe particulier à quoi on reconnaît l'étranger. (Je pense que, pour celui qui se souvient du récit historique, la suite du progrès dans la vertu que nous exposons apparaît clairement, en suivant l'enchaînement des symboles). Il y a en effet quelque chose de charnel et d'inutile dans le fruit de sagesse des diverses sciences. Quand on l'a enlevé, ce qui reste est de bonne race israélite. En voici des exemples. La philosophie païenne enseigne elle aussi l'immortalité de l'âme : c'est là ce qu'il y a de bon dans son enfant, mais elle enseigne la métempsychose et le passage d'un être spirituel B
à un animal : c'est là l'adjonction charnelle et étrangère. Et il y a bien d'autres exemples. Ainsi elle enseigne l'existence de Dieu, mais par ailleurs elle le croit matériel; elle confesse qu'il est démiurge, mais elle ajoute qu'il a besoin de matière pour faire le monde, elle lui attribue bonté et puissance, mais elle le soumet en bien des choses à la contrainte du

Destin[1]. Et en parcourant chaque question, on verrait comment la philosophie païenne corrompt des doctrines admirables par des additions absurdes. Si nous les enlevons, l'ange de Dieu nous sera favorable, et approuvera ce qu'il y a de bon dans ces doctrines.

LA RENCONTRE DE L'ANGE

Mais il nous faut revenir à la suite du texte pour voir venir à
C notre rencontre, au moment d'engager la lutte avec les Égyptiens, un secours fraternel. Nous nous rappelons qu'au début de sa conversion, les rencontres que fit Moïse furent plutôt guerrières, celles de l'Hébreu opprimé par l'Égyptien et d'un autre Hébreu attaqué par un compatriote. Maintenant qu'il s'est élevé à un plus haut degré dans les vertus de l'âme, à la fois par une longue application et par les lumières d'en-haut, c'est au contraire une rencontre heureuse et pacifique qu'il fait en la personne de son frère, envoyé par Dieu au devant de lui. Si nous transposons cet épisode au sens figuré, il ne sera peut-être pas inutile à notre but. Car c'est bien réellement que ceux qui pratiquent la vertu voient s'offrir à
D eux l'assistance donnée par Dieu à notre nature, assistance qui existait déjà auparavant, puisqu'elle existe déjà à notre naissance, mais qui n'apparaît et dont nous ne prenons conscience que lorsque nous nous sommes suffisamment familiarisés avec

[1] Ces doctrines sont empruntées à Platon (métempsychose) ou aux stoïciens (matérialité de Dieu).

la vie d'en-haut par le progrès et l'application et que nous nous dépouillons en vue de plus rudes combats.

Mais pour ne pas avoir l'air d'expliquer le mystère par le mystère, j'exposerai plus à découvert le sens de ce passage. Il y a une doctrine digne de créance, qui nous vient de la tradition des Pères disant que, après la chute de notre nature dans le péché, la Providence divine ne nous abandonna pas à notre déchéance, mais plaça à côté de chacun de nous pour le secourir dans la vie, un ange, ayant une 340 A
nature incorporelle[1]; et que par contre le meurtrier de notre race, cherchant à nuire à la vie de l'homme, employa contre lui le même procédé, en la personne d'un démon mauvais et malfaisant[2]. L'homme se trouve ainsi placé entre ces deux compagnons dont les intentions sont contraires. Il dépend de lui de faire triompher l'un ou l'autre. Le bon esprit agit dans l'âme en montrant les récompenses espérées de ceux qui pratiquent la vertu, l'autre en offrant des plaisirs sensibles dont il n'y a espoir de retirer aucun bien, mais dont la jouissance et la vue enchaînent dans le moment présent les sens des âmes faibles[3]. Si l'homme se garde des appâts du mal et s'oriente intérieurement vers le bien en tournant pour ainsi dire le dos au vice, son âme placée face

[1] Cette tradition, παράδοσις, relative à l'ange gardien se rencontre en effet chez les Pères, en particulier chez Clément et chez Origène.
[2] La doctrine du démon gardien se rencontre chez Origène, *De Princ.*, III, 2, 4.
[3] Les vues sur le « discernement des esprits » sont héritées d'Origène *De Princ.*, III, 2, 3; 249 559.

B aux biens futurs est comme un miroir où les images et les formes de la vertu, présentées par Dieu, s'impriment dans la pureté de l'âme[1]; et c'est alors qu'un frère secourable se présente à lui et se range à ses côtés. L'homme en effet, par sa partie raisonnable et spirituelle peut-être appelé le frère de l'ange qui apparaît et vient nous assister, quand nous approchons du Pharaon.

Que personne ne croie qu'il y ait un entier parallélisme entre le récit historique et son interprétation spirituelle en sorte que s'il trouve quelque détail qui ne concorde pas, il en prenne prétexte pour condamner le tout. Qu'il se souvienne toujours du but vers lequel nous avons les yeux tournés au cours de notre exposé et que nous avons énoncé dans l'introduction la vie des grands hommes est proposée à leurs descendants comme un modèle de vertu,
C mais il n'est pas possible à ceux qui ambitionnent de leur ressembler de passer par les mêmes événements matériels. Comment en effet rencontrer à nouveau le peuple qui s'est multiplié à la suite de son émigration en Égypte ou un tyran qui le réduise en esclavage et, hostile aux garçons, favorise la propagation des filles? Et ainsi des autres épisodes du récit. Aussi, puisqu'il est établi qu'il est impossible d'imiter matériellement les actes admirables des saints, il faut faire passer du sens historique au sens spirituel les choses qui en sont susceptibles, afin que

[1] [illegible] et aussi à celle d'orientation.

les âmes ferventes y trouvent une aide. Que si quelqu'un des événements rapportés par l'histoire ne peut pas cadrer avec le contexte de l'interprétation spirituelle, la nécessité force à le laisser tomber aussi le sautant comme inutile à notre objet, D
nous continuerons notre exposé, à partir des épisodes qui sont susceptibles d'être appliqués à la vertu.

Je dis cela à cause de l'interprétation du personnage d'Aaron pour répondre à une objection qu'on peut tirer du contexte. Quelqu'un dira en effet qu'il ne doute pas que l'ange est de même famille que l'âme en sa partie intellectuelle et incorporelle, que sa création est antérieure à la nôtre et qu'il assiste ceux qui engagent la lutte avec l'Adversaire, mais qu'il n'en est pas moins inexact de voir son type dans Aaron, Aaron qui a entraîné les Israélites à l'idolâtrie. Nous lui répondrons que nous omettons cet épisode et que cela se justifie par ce que nous avons dit, à savoir qu'un épisode aberrant ne supprime pas la valeur de l'accord qui existe dans le reste Nous dirons aussi que les expressions identiques 341 A
d'ange et de frère sont susceptibles de deux significations opposées : en effet on n'entend pas seulement parler d'ange de Dieu, mais d'ange de Satan; et nous n'appelons pas frère seulement celui qui est bon, mais aussi le mauvais : ainsi l'Écriture parle des bons quand elle dit que « les frères se rendent utiles dans les nécessités[1] » et des méchants là où il est écrit que « tout frère ne fait que supplanter ».

[1] *Jér.*, IV, 9

PREMIÈRES TENTATIONS

Ayant fait ces rapprochements, renvoyons à leur place propre une considération plus attentive de ces questions et revenons maintenant à notre propos.
B Nous avons vu Moïse fortifié par l'apparition de la Lumière et muni d'un allié et d'un soutien en la personne du frère dont nous avons parlé. Plein de confiance maintenant, il exhorte le peuple à se libérer[1], lui rappelle ses grandeurs d'antan et donne son avis sur la manière de s'affranchir du travail pénible du moulage des briques. Que nous enseigne l'histoire par là? A ne pas avoir la présomption de parler aux foules sans qu'une longue préparation ait mis notre parole à même d'aborder les grandes assemblées. Tu vois en effet comment dans sa jeunesse Moïse, qui n'était pas encore parvenu à ce haut degré de vertu, n'a pas paru un conseiller digne de foi à deux hommes qui se battaient; maintenant c'est à des milliers d'hommes qu'il s'adresse. Peu s'en faut que l'histoire ne te crie par là de ne pas te risquer à enseigner devant une assemblée d'auditeurs, avant d'avoir acquis, par une étude longue et sérieuse, l'autorité de le faire.

Mais Moïse n'eut pas plus tôt exhorté ses auditeurs,
C en ces termes excellents, à conquérir leur liberté, et enflammé en eux le désir de l'obtenir que l'ennemi s'en irrita et redoubla envers eux de mauvais traitements. Cela non plus n'est pas sans application pour nous. Beaucoup d'âmes en effet, pour avoir

[1] Je lis avec Ven. : « ἐλευθερίας » au lieu de « ἀληθείας ».

accueilli l'appel à se libérer de la tyrannie et avoir obéi à l'Évangile, se trouvent maintenant en butte aux tentations, qui sont les assauts de l'Adversaire. Parmi elles un grand nombre a été par là rendu plus éprouvé et plus ferme dans la foi et l'attaque de l'ennemi ne les a que mieux trempées ; certaines toutefois parmi les plus faibles s'affaissent sous de tels assauts, disant ouvertement qu'il vaut mieux désobéir à l'Évangile que de tomber dans de pareilles D
difficultés à cause de lui. C'est aussi ce qui eut lieu en ce temps-là, quand les Israélites mirent lâchement en accusation ceux qui les poussaient à se libérer de leur esclavage. Mais ceux-ci n'en cesseront pas pour autant d'entraîner au bien les âmes, même si celles qui sont spirituellement enfants et imparfaites s'effraient puérilement devant les tentations dont elles n'ont pas l'habitude.

Le démon, lui, cherche à nuire à notre nature et à la détruire. Aussi s'efforce-t-il d'empêcher ceux qui sont sous son domaine de regarder vers le ciel et au contraire les fait-il s'incliner vers la terre pour en former des briques[1]. Tout ce qui est de l'ordre de la jouissance matérielle est fait nécessairement de terre et d'eau, qu'il s'agisse de la passion des plaisirs du ventre ou de ce qui a trait aux richesses. Le 344 A
mélange de ces éléments forme de la boue et en mérite le nom. Ceux qui recherchent avidement ces jouissances qui sont figurées par la boue, ont beau s'en rassasier, ils ne peuvent jamais garder remplie

[1] Origène, *In Ex.*, 155, 25.

la place qui reçoit leurs plaisirs, mais à mesure qu'elle se remplit, elle se vide à nouveau par leur écoulement : ainsi le mouleur de briques met sans cesse de nouvelle terre dans le moule, à mesure qu'il le vide. Ce symbole est facilement compréhensible, si l'on pense[1] à l'appétit concupiscible : à mesure en effet que le désir d'une chose recherchée est satisfait, le désir naît d'une autre, par rapport à laquelle il se trouve vacant, et quand il s'en est rassasié, il redevient vide pour la suivante, sans que
B cela cesse jamais de se produire en nous, tant que nous ne nous sommes pas soustraits à la vie matérielle. Quant au chaume et à la paille hâchée qu'on en tire et que celui qui est soumis aux ordres du tyran doit mêler aux briques[2], l'Évangile et les Épîtres nous ont expliqué[3] que l'un et l'autre étaient matières destinées au feu[4].

LES PLAIES D'ÉGYPTE

Quand une personne qui s'avance dans la vertu cherche à retirer de l'erreur les âmes qui en sont esclaves et à les amener à une vie sensée et libre, celui qui est habile à inventer des embûches variées contre nous sait bien opposer à la loi de Dieu les inventions du mensonge. Je dis cela à propos des serpents

[1] Je restitue d'après Venetus « de nouvelle terre ... si l'on pense » sans quoi le texte est incompréhensible et que suppose d'ailleurs la traduction du cardinal de Trébizonde dans Migne, faite non d'après le texte grec correspondant, mais d'après un manuscrit aujourd'hui perdu.
[2] *Exode*, V, 7.
[3] Je restitue d'après Venetus « ont expliqué ».
[4] *Mth.*, III, 12. *Lc.*, III, 17.

d'Égypte, c'est-à-dire des divers méfaits opérés par le Menteur et dont le bâton de Moïse opère la destruc- C
tion. Mais nous avons déjà parlé de cela. Celui qui possède cet invincible bâton qu'est la vertu, avec lequel il réduit à rien les bâtons des magiciens, en continuant sa route, va vers de plus grandes merveilles. Ces merveilles n'ont pas pour but de jeter ceux qui les voient dans la stupeur, mais « sont orientées à l'utilité de ceux qui doivent être sauvés[1] ». C'est en effet par les merveilles opérées par la vertu que l'ennemi est vaincu et l'ami réconforté. Mais commençons par comprendre de façon générale le but de ces miracles au point de vue spirituel : il nous sera possible alors de trouver le sens convenable de chacun d'entre eux en particulier. C'est un fait que l'enseignement de la vérité est différemment reçu selon la disposition de ceux qui la reçoivent :
le Verbe, présentant à tous également le bien et D
le mal, l'un qui est bien disposé à l'égard de ce qui lui est présenté, a son âme dans la lumière, l'autre, disposé en sens contraire et n'acceptant pas de fixer le regard de son âme sur le rayon de la vérité, garde sur les yeux les ténèbres de l'ignorance[2].

Ce que nous avons envisagé là de façon générale, il ne reste qu'à l'appliquer à chacune des merveilles et ce sera également vrai, le détail étant déjà considéré dans le tout. D'ailleurs il n'y a rien d'étonnant à ce que l'Hébreu demeure insensible aux maux

[1] *Eph.*, IV, 6.
[2] Argument repris d'Origène pour affirmer que la liberté humaine est seule cause du mal.

dont souffre l'Égyptien, bien qu'il se trouve mêlé à lui. Ne voyons-nous pas encore maintenant la même
345 A chose se produire? Dans nos grandes villes où il y a de multiples croyances, pour les uns la foi jaillit, limpide et transparente, de la fontaine de la divine didascalie, tandis que pour les mécréants, que figurent les Égyptiens, c'est un sang empoisonné qui remplace l'eau. Et la ruse perverse du Menteur consiste souvent à essayer de changer aussi en sang, l'eau que boivent les Hébreux, en la corrompant avec des erreurs, c'est-à-dire en essayant de nous montrer à nous aussi notre doctrine autre qu'elle n'est; mais il ne peut la corrompre entièrement, mais seulement parfois y mêler superficiellement un peu d'erreur; et l'Hebreu boit l'eau véritable sans tenir aucunement compte de ces déformations superficielles, quelque apparence de vérité que présentent les attaques de l'Adversaire.

On peut dire la même chose de l'engeance des
B crapauds, laids et bavards. Ces animaux amphibies, qui s'avancent par bonds, aussi répugnants par leur aspect que par leur odeur, s'introduisent dans les maisons, les chambres, les celliers des Égyptiens, mais ne touchent pas aux Hébreux. Cette engeance figure les effets désastreux du vice, qui naissent d'un cœur impur comme d'un marécage[1]. Elle habite les maisons de ceux qui ont choisi de vivre à l'égyptienne, sautant sur les tables, grimpant dans les lits,

[1] La comparaison de l'état de vice à un bourbier remonte à Platon et se retrouve dans toute la tradition hellénistique : Plat., *Phaed.*, 111 e; *Phaedr.*, 246 sqq; PLOTIN, *Enn.*, IV, 7, 10; I, 8, 4.

s'introduisant dans les celliers. Telle est bien la vie des hommes impurs et luxurieux : issue d'un bourbier marécageux, elle possède aussi une double nature, puisqu'elle imite la façon de vivre des bêtes et C
qu'ainsi, humaine par la naissance et animale par les penchants, elle présente des caractères ambigus et, pour ainsi dire, amphibies[1]; enfin tu en retrouveras la marque, non seulement dans le lit, mais aussi sur la table et dans les armoires : l'homme débauché en effet imprime sa marque partout, si bien qu'il est facile de le discerner de l'homme chaste rien qu'à sa façon d'arranger sa maison. Chez l'un en effet, sur le crépis du plafond, tu vois des fresques représentant des scènes qui excitent au plaisir sensuel, qui rappellent à l'âme sa maladie et répandent en elle l'attrait du péché par des tableaux inconvenants. D
L'homme chaste au contraire veille avec soin à garder ses yeux purs de spectacles sensuels. De même la table de l'homme tempérant est frugale, tandis que celle de l'homme qui se vautre dans une vie fangeuse est crapuleuse et fastueuse. Et si enfin tu pénètres dans les celliers, c'est-à-dire dans les régions secrètes et réservées de l'âme, là davantage encore tu trouveras chez le débauché un amas de crapauds.

[1] On a vu dans cette transformation de l'homme en bête un reflet de l'usage de porter des masques d'animaux aux bacchanales. Mais le symbolisme qui représente les passions par des animaux est déjà dans Platon, *Rep.* IX, 589 B.

PROVIDENCE ET LIBERTÉ

Mais peut-être s'étonnera-t-on de voir l'histoire déclarer que ces maux ont été opérés par le bâton de la vertu contre les Égyptiens : et il est exact qu'il est écrit que « le Pharaon fût endurci par Dieu[1] ». Comment alors aurait il été condamnable, si c'était la puissance d'en-haut qui avait déterminé en lui ces mauvaises dispositions d'hostilité? D'ailleurs le divin Apôtre ne s'exprime-t-il pas à peu près de la même manière quand il dit que, « dans la mesure où ils ne se sont pas souciés de bien connaître Dieu,
348 A Dieu les a livrés à leurs sens pervers[2] », parlant de ceux qui ont des mœurs contre nature et s'avilissent par des formes infâmes de débauche. Mais s'il est exact que la Sainte Écriture s'exprime ainsi, cela ne veut pas dire pour autant que ce soit Dieu qui livre aux passions honteuses celui qui s'y donne, ni que ce soit par la volonté divine que le Pharaon soit endurci, ni que la vie crapuleuse soit l'œuvre de la vertu. Si en effet la divinité pouvait vouloir et opérer cela, du coup la liberté cesserait d'avoir aucune efficacité et toute différence entre le bien et le mal serait abolie. Or, en fait, il n'en est pas ainsi, mais nous voyons les uns choisir une vie, les autres

[1] Origène avait consacré au problème de l' « endurcissement du cœur » du Pharaon, toute une partie du chap. III du *De Principiis* qui est, reproduite dans la *Philocalie*, le recueil d'extraits d'Origène, composé par le frère de Grégoire, Basile. On retrouve dans le texte de Grégoire les mêmes citations que chez Origène, mais avec des développements originaux. Sur toute cette doctrine de la liberté que Grégoire a héritée d'Origène, voir CADIOU, *Introduction au système d'Origène*, Paris, 1932. Sur saint Paul, voir HUBY, *Épître aux Romains*, Paris, 1940, p. 344.   [2] *Rom.*, I, 21.

une autre, les uns progresser dans la vertu, les autres glisser dans le vice. Dès lors on ne saurait correctement mettre au compte d'une fatalité surnaturelle décrétée par la volonté divine ces différences dont
le libre arbitre est maître pour chacun. L'Apôtre B
nous enseigne clairement qui sont les hommes qui ont été livrés « au sens pervers » : ce sont ceux qui ne se sont pas souciés de connaître Dieu et que Dieu, qui ne peut les protéger puisqu'il n'est pas reconnu d'eux, abandonne à leur passion : c'est donc le refus de reconnaître Dieu qui est cause de leur chute dans une vie sensuelle et dégradante. Il en est comme d'un homme qui, n'ayant pas vu un fossé, dirait que c'est le soleil qui l'y a fait tomber : nous n'en
déduirons pas que c'est l'astre, par mauvaise humeur, C
qui a poussé dans le fossé l'homme qui ne regardait pas où il marchait, mais nous donnerons un sens correct à son propos en disant que c'est la privation de la lumière qui est, chez celui qui ne voit pas, cause de sa chute dans le fossé. On voit par là qu'il faut entendre la pensée de l'Apôtre, quand il parle de l'abandon aux passions honteuses de ceux qui méconnaissent Dieu ou de l'endurcissement par Dieu du cœur du Pharaon, non en ce sens que la volonté divine opère l'endurcissement dans l'âme, mais en ce sens que la liberté, en s'orientant vers le mal repousse la parole qui cherche à faire fléchir sa résistance. Et c'est aussi de la même façon que le bâton de la vertu par son apparition purifie l'Hébreu de la vie crapuleuse et montre que l'existence de l'Égyptien y est totalement adonnée.

D Il arrive aussi que, même chez les Égyptiens les grenouilles soient détruites, lorsque Moïse étend aussi pour eux les bras : ce que nous pouvons voir maintenant encore. En effet les hommes qui se tournent vers les mains étendues du législateur — tu devines bien je pense le sens de ce symbole et qu'il faut comprendre par le législateur le véritable Législateur et par les mains étendues ses mains étendues sur la Croix —, ceux-là donc même s'ils ont quelque peu admis ces dispositions impures que figurent les grenouilles, dès lors qu'ils se tournent vers celui qui pour nous a étendu les mains, sont libérés de ces hôtes néfastes, par la mort et la décomposition du mal qui les tenait. Cette décomposition figure ce qui arrive aux âmes qui se sont débarrassées
349 A d'une pareille maladie; après la mort de ces crapauds qui s'agitaient en elles, le souvenir de leur passé leur paraît quelque chose d'absurde et d'infect et le dégoût remplit leurs cœurs repentants, comme le dit l'Apôtre s'adressant à des convertis : « Quel fruit retiriez-vous alors des choses dont vous rougissez maintenant[1] ? »

La merveille suivante où nous voyons l'air obscurci pour les Égyptiens tandis qu'il continue d'être éclairé par le soleil pour les Hébreux présente un sens analogue. C'est même sur elle surtout que s'appuie l'interprétation que nous avons donnée, d'après laquelle ce n'est pas quelque fatalité qui plonge l'un dans la lumière et l'autre dans les ténèbres,

[1] *Rom.*, VI, 21

mais nous-même intérieurement par notre liberté qui sommes cause de l'un ou de l'autre selon l'orientation de notre volonté. Notons en effet que dans le B
récit ce n'est pas la présence de quelque muraille qui arrête la lumière et plonge les yeux des Égyptiens dans l'obscurité. Mais, tout étant également éclairé par le soleil, les Égyptiens ne voient pas la lumière[1], tandis que les Hébreux continuent de la voir briller. De même la vie lumineuse est proposée également à la liberté de tous, mais les uns se laissent entraîner dans les ténèbres du péché par leurs mauvaises actions et marchent dans l'obscurité, tandis que les autres sont baignés de la lumière de la vertu.

Si après trois jours de ce supplice, les Égyptiens recommencent à jouir de la lumière, peut-être pourrait-on interpréter cela de la restauration (apocatastasis) finale dans le royaume des cieux, de
ceux qui avaient été condamnés à l'enfer[2]. En effet C

[1] Le passage « mais... ne voient pas la lumière » est restitué d'après Venetus.

[2] Le mot ἀποκατάστασις désignait dans l'antiquité grecque un retour à un état antérieur de perfection. Grégoire de Nysse l'emploie ainsi à propos du retour à la santé (XLVI, 1161 A) ou de la réconciliation d'un pécheur public avec l'Église (XLVI 232 C). Dans la langue philosophique du pythagorisme, il marque le retour périodique de la Grande Année, (CARCOPINO, *Virgile et le mystère de la Quatrième Eglogue*, p. 44). Dans la littérature chrétienne, il désigne l'instauration de toutes choses dans le Christ à la fin des temps (*Act.*, III, 11). Le sens chrétien apparaît, contaminé par l'idée pythagoricienne, dans la doctrine origéniste du retour des âmes à l'état d'esprits purs, condamnée par le cinquième concile œcuménique, et que rejetait Grégoire (XLVI, 108 A). Chez celui-ci il signifie le salut total de l'humanité, sans décider si ce salut de la « nature » humaine, au sens très concret qu'il donne au mot, connote le salut de tous les individus humains. (Voir XLVI, 188 D-189 A; XLVI, 70 C etc..., et mon article, *L'apocatastase chez Saint Grégoire de Nysse*, Rech. Sc. Rel., juillet 1940, p. 337 sqq.).

Ce passage sur l'apocatastase ne se trouve pas dans Migne

ces « ténèbres palpables » dont parle l'histoire ont une grande analogie quant au mot et quant à la chose, avec « les ténèbres extérieures[1] ». Les unes et les autres se dissipent quand Moïse, comme nous l'avons expliqué précédemment, étend les mains pour ceux qui sont dans les ténèbres. C'est de la même façon qu'on peut interpréter aussi avec vraisemblance la « cendre de fournaise », qui provoque chez les Égyptiens de douloureuses tumeurs : le symbole de la fournaise désigne en effet explicitement la peine du feu dont on est menacé en enfer et qui affecte seulement ceux qui ont vécu à l'égyptienne, c'est-à-dire encore une fois qui vivent mal et ne se tournent pas vers le Christ crucifié. Le vrai Israélite, qui est fils d'Abraham, se tourne vers Lui durant sa
D vie, en sorte de manifester par son activité libre son appartenance à la famille des élus, et il échappe à la peine de la fournaise. Notons que pour les autres aussi, selon l'interprétation que nous avons donnée plus haut, l'extension des mains de Moïse peut les sauver de la peine et éloigner d'eux le châtiment.

Quant aux légers moustiques qui tourmentent les

Plusieurs auteurs anciens signalent pourtant la présence d'un passage sur l'apocatastase dans un traité qu'ils appellent soit περὶ τελείου βίου, comme Germain de Constantinople (P. G. CIII, 1105 A) ou περὶ ἀρετῆς comme Anastase le Sinaïte (P. G. LXXXIX, 289 D), car y voyant d'ailleurs une interpolation des hérétiques. Bardenhewer avait supposé qu'il s'agissait d'un opuscule περὶ τελειότητος qui se trouve au tome XLVI de Migne. Mais il n'y est pas question de l'apocatastase. En réalité il s'agit bien de notre ouvrage. J'ai retrouvé le passage dans le manuscrit de Venise. J'ai exposé les raisons qui me font pencher pour son authenticité dans Rech. Sc. Relig., juil. 1940, p. 328 sqq. Il tient la place du fragment qui va, dans Migne, depuis τὴν ἀπὸ κακίας ... jusqu'à ... τὴν συμμένειαν ἔχει.

[1] *Mt.*, VIII, 12.

Égyptiens de leurs piqûres invisibles, aux scarabées dont les morsures pénètrent douloureusement dans leurs corps, aux sauterelles qui ravagent les cultures, à la foudre qui tombe du ciel avec les grêlons, aucun de ceux qui a suivi nos explications n'aura de peine à trouver pour chacun d'eux le sens adapté : l'essentiel est d'observer que toutes ces plaies sont causées principalement par la liberté des Égyptiens et exécutées seulement par la justice incorruptible de Dieu qui se conforme à cette liberté. Ne pensons pas encore une fois en nous en tenant à la lettre de l'histoire que Dieu soit cause[1] des souffrances de ceux qui les ont méritées : mais chacun est à lui-même cause des malheurs qui lui surviennent, en faisant 352 A
tout ce qu'il faut par sa propre volonté pour les attirer vers lui, suivant la parole de l'Apôtre, disant à un homme de ce genre : « Par la sécheresse et la dureté de ton cœur tu thésaurises pour toi de la colère pour le jour de la colère et de la manifestation des jugements de Dieu qui rendra à chacun selon ses œuvres[2] ». En effet, de même que si, à cause d'une vie de désordre, une humeur bilieuse dangereuse pour la vie se forme dans les entrailles et que le médecin l'expulse par un vomitif, ce n'est pas le médecin qu'on accusera d'avoir introduit dans le corps cette humeur malsaine, mais les excès de table du malade, le médecin, lui, n'ayant fait que l'expulser, ainsi, quand on dit que Dieu inflige un châtiment

[1] Je supplée d'après Venetus depuis « ... qui se conforme ... » jusqu'à « ... que Dieu soit cause ... ».
[2] *Rom.*, II, 5, cité par Origène, *De Princ.*, III, 120.

douloureux à ceux qui font un usage pervers de leur liberté, il convient de comprendre que c'est
B en nous-même que ces souffrances ont leur principe et leur cause. Celui en effet qui aura vécu sans péché ne connaîtra ni la ténèbre, ni le ver, ni la géhenne, ni le feu, ni aucune de ces terribles réalités. L'histoire elle-même montre qu'elles n'ont pas concerné les Hébreux. Si donc alors qu'ils se trouvent dans les mêmes conditions, l'Égyptien est victime du mal, l'Hébreu non; comme c'est par la seule différence des volontés qu'ils se distinguent l'un de l'autre, il faut bien admettre que, sans notre consentement, aucun mal ne peut se produire.

LA MORT DES PREMIERS-NÉS

Mais avançons dans la suite du texte, nous rappelant ce que nous avons expliqué précédemment, comment Moïse, et celui qui à son exemple s'élève dans la sainteté, lorsque son âme se trouve fortifiée par une longue application à une vie droite et céleste et par les lumières
C d'en-haut, juge que ce serait une faute de sa part de ne pas se faire à son tour le guide de ses compatriotes vers la liberté et, venant les trouver, cherche à réveiller en eux l'amour de la liberté en leur rappelant les malheurs qu'ils subissent. Alors, avant d'arracher son compatriote à sa misère, il frappe de mort tous les premiers-nés des Égyptiens. Le principe qu'il nous donne par cette action, c'est qu'il faut détruire le mal dès sa première apparition, car il n'est pas possible autrement d'échapper à la

servitude de l'Égypte. Il me semble utile de ne pas laisser passer cet épisode sans y réfléchir. Si en effet on s'arrête seulement au sens littéral, comment en justifier le sens? C'est l'Égyptien qui est coupable
et à sa place c'est son enfant nouveau-né qui est D
puni, lui à qui son jeune âge ne permet pas encore de discerner le bien du mal et dont la vie ne présente aucune passion mauvaise : l'enfance en effet ignore la concupiscence, ne sait pas distinguer sa droite de sa gauche, elle ne lève les yeux que vers sa nourrice, elle a ses larmes pour tout moyen de manifester qu'elle souffre — et si elle obtient quelque chose que sa nature désirait, elle marque son plaisir par un sourire[1]. Et cet enfant paierait la peine des fautes paternelles! Où serait la justice! Où la piété! Où la sainteté! Où le cri d'Ezéchiel : « L'âme qui a péché sera celle qui mourra! » et « le fils ne portera rien de l'iniquité du père[2]! » Mais alors l'histoire contredit la raison! C'est donc à bon droit que nous nous tournons vers l'interprétation spirituelle, jugeant que ces événements sont arrivés en figure et que par eux le Législateur a voulu nous proposer un ensei-
gnement. Quel est ici cet enseignement? C'est que 333 A
celui qui engage la lutte contre quelque penchant mauvais doit arrêter les mauvais mouvements dès leur première apparition[3]. En les détruisant dès le principe en effet, on supprime du même coup ce

[1] Petit tableau de l'enfant qui ne parle pas encore, à la manière des rhéteurs.
[2] *Ezech.*, XVIII, 20.
[3] Même interprétation du meurtre des nouveau-nés dans Orig., *In Ex.*, 281, 5-20.

qui aurait suivi, comme le Seigneur nous l'enseigne dans l'Évangile, nous disant presque en propres termes de tuer le premier-né des Égyptiens lorsqu'il nous invite à détruire la convoitise et la colère, afin de ne plus avoir à craindre ni la souillure de l'adultère, ni celle de l'homicide[1] ; ceux-ci en effet ne se produiraient pas d'eux-mêmes, si la colère ne provoquait l'homicide et le désir l'adultère. Si donc celui qui nous entraîne au mal enfante la convoitise avant l'adultère et la colère avant le meurtre, supprimer
B le premier-né sera supprimer en même temps la naissance suivante. Il en est de cela comme d'un serpent; quand on l'a frappé à la tête, on a tué du même coup tout le reptile qui lui fait suite.

Mais cette mise à mort des premiers-nés des Égyptiens n'a pu avoir lieu que parce que sur le devant de nos portes le sang qui détourne l'exterminateur avait été répandu. Quelle est la signification spirituelle de ces paroles? C'est en réalité la même idée que l'histoire nous donne à entendre dans la mort des premiers-nés et dans la protection assurée par le sang dont les portes sont enduites : là, en effet, c'est le premier mouvement mauvais qui est détruit, ici c'est la première introduction du mal en nous qui est écartée par l'Agneau véritable. C'est qu'en effet on ne chasse pas par quelque expédient l'Exterminateur une fois qu'il est à l'intérieur, mais la Loi
C nous apprend à prendre des précautions pour ne pas le laisser s'introduire même au début : ce sont ces

[1] *Mth.*, V, 27-30.

précautions que représente le sang de l'Agneau sur le linteau et les montants de la porte.

Par là l'Écriture nous donne en figure un enseignement sur la nature de l'âme que la philosophie profane de son côté a découvert[1], quand elle divise l'âme en raisonnable, concupiscible et irascible : ces deux dernières parties, nous dit-elle, sont subordonnées et par suite supportent de chaque côté au-dessus d'elles la partie raisonnable de l'âme; celle-ci les tient par les rênes, les gouverne et se fait porter par elles, l'appétit irascible l'animant au courage et l'appétit concupiscible la soulevant vers la participation du Bien. Aussi longtemps que l'âme est dans cette disposition, solidement maintenue par les bons mouvements comme par des chevilles, elle D
tient bon et toutes ses parties coopèrent au bien, la raison assurant la sécurité aux parties inférieures et recevant d'elles en échange à son tour des bienfaits égaux. Mais si l'ordre est renversé et que ce qui est dessus passe dessous en sorte que la raison étant tombée au-dessous des appétits concupiscibles et irascibles soit piétinée par eux, alors l'Exterminateur pénètre à l'intérieur, le sang n'étant plus là pour s'opposer à son entrée, c'est-à-dire la foi au Christ n'étant plus là pour soutenir dans la lutte les âmes ainsi disposées. Il est prescrit en effet d'oindre de sang d'abord le linteau, puis d'en enduire ensuite de part et d'autre les montants : or comment oindre

[1] Allusion à Plat., *Phaedr.*, 247 B. Le rapprochement des montants surmontés du linteau, avec les trois parties de l'âme est dans Philon, *Quaest. in Ex.*, I, 12.

d'abord ce qui est en haut, s'il n'est plus à sa place

356 A Si nous avons rapproché la mort des premiers-nés et le signe du sang, bien que dans l'histoire l'une et l'autre ne concernent pas les Israélites, ne t'en étonne pas et ne va pas pour cela mettre en doute la réflexion que nous avons proposée à leur propos sur la suppression des mauvais mouvements, comme si c'était une invention étrangère à la vérité. En effet en réalité les noms différents d'Égyptien et d'Hébreu doivent être entendus de la différence de la vertu et du vice Si donc nous posons que l'Israélite, au sens spirituel, représente la vertu, il est régulier que ce ne soit pas ses enfants qu'on doive chercher à supprimer dès leur apparition, mais bien ceux dont il est utile d'empêcher le développement Aussi est-ce à bon droit que Dieu nous apprend qu'il faut tuer les
B fils des Égyptiens dès leur naissance afin que, anéanti dès son apparition, le mal disparaisse. Et notre interprétation s'accorde avec le sens littéral les fils des Israélites sont préservés par le signe du sang afin que le bien se réalise parfaitement, tandis que les futurs Égyptiens sont supprimés avant que le mal ait atteint sa maturité.

LA SORTIE D'ÉGYPTE

Ce qui suit s'accorde très bien avec notre interprétation anagogique. L'Écriture nous ordonne en effet de manger la chair de l'agneau dont le sang, répandu sur les portes, a écarté l'Exterminateur des Égyptiens Cette nourriture doit être prise de façon sobre et hâtive à l'opposé de ce qui se voit chez ceux qui se

livrent aux plaisirs de la table · ceux-ci ont les mains C
libres, les vêtements flottants, les pieds dégagés; au contraire ici les pieds sont pris dans des chaussures, une ceinture serrée aux hanches maintient les plis de la tunique, la main tient un bâton pour écarter les chiens c'est ainsi équipés qu'ils mangent l'agneau. Celui-ci ne sera pas bouilli et préparé avec soin, mais rôti sur un feu de fortune. Les convives le mangeront à la hâte, jusqu'à ce que tout le corps de l'animal soit consumé. On ne laissera rien sur les os, mais on ne touchera pas aux entrailles. Quant aux os il est interdit de les briser, mais les reliefs du repas seront consumés par le feu.

Tout cela montre bien que le sens littéral doit D
nous conduire à un sens plus élevé, car la religion n'est pas faite pour nous apprendre la façon de manger (la nature est ici un guide suffisant, qui a mis en nous l'appétit), mais pour nous signifier par là autre chose Qu'importe en effet à la vie morale, qu'on prenne sa nourriture de façon ou d'autre, la ceinture dénouée ou serrée, les pieds nus ou chaussés, les mains tenant un bâton ou l'ayant déposé. Le sens spirituel de cette tenue de voyage est au contraire transparent il nous fait clairement entendre que nous ne faisons que traverser en passant la vie
présente durant notre existence ici-bas à peine nés, 357 A
la loi de la vie nous pousse vers la sortie. Il faut en conséquence équiper nos mains et nos pieds pour assurer notre voyage. Ainsi pour que nos pieds, nus et sans protection, ne soient pas meurtris par les épines de cette vie (par épines, j'entends les péchés)

il faut les revêtir de souliers résistants, symboles d'une vie rude et austère, qui écartent et émoussent les piquants des épines et empêchent le péché de s'insinuer dans nos veines par une invisible petite ouverture. Une tunique flottant sur les pieds et descendant jusqu'au sol serait une gêne pour celui qui est pressé et veut courir sur la route : au sens
B spirituel elle représente le laisser-aller dans la jouissance des biens d'ici-bas, laisser-aller que la tempérance, figurée par la ceinture du voyageur, resserre et restreint la preuve que la ceinture est un symbole de la tempérance, c'est qu'elle est serrée autour des reins[1]. Quant au bâton pour chasser les bêtes sauvages, c'est l'espérance sur laquelle notre âme fatiguée s'appuie et qui nous sert à mettre en fuite celui qui nous poursuit de ses aboiements.

La nourriture préparée au feu représente cette foi ardente dont nous nous nourrissons hâtivement, mangeant tout ce qui est à notre portée jusqu'au plus petit fragment, mais laissant ce qui est caché dans des pensées plus dures et plus difficiles sans y dépenser d'effort ni de curiosité, et le mettant sur
C le feu. Pour éclairer ces figures, disons que parmi les enseignements divins, les uns ont un sens obvie : il faut les accueillir non pas paresseusement et à contre cœur, mais en nous nourrissant avidement de ce qui nous est offert, comme des gens affamés, à qui la nourriture est nécessaire pour se bien porter;

[1] La ceinture, symbole de tempérance, se retrouve dans Philon, *Quaest. in Ex.*, I, 19. Il faut lire « τόπῳ » au lieu de « τρόπῳ » et « ζώνη » au lieu de « ζωή ».

d'autre part il y a des doctrines obscures, comme la question de savoir quelle est l'essence de Dieu, ce qu'il y avait avant la création, ce qu'il y a en dehors des apparences, quelle nécessité préside aux événements et toutes les choses de ce genre que les esprits curieux cherchent à pénétrer[1] : laissons à l'Esprit-Saint la connaissance de ces choses, lui « qui scrute les profondeurs de Dieu[2] », comme dit l'Apôtre (nul n'ignore parmi ceux qui sont familiers de l'Écriture que le feu y représente souvent le Saint-Esprit). Nous trouvons la même idée recommandée au livre de la Sagesse « Ne t'applique point aux occupations D
superflues[3] », en d'autres termes : Ne broie pas les os de l'Écriture car les choses cachées n'ont pas d'utilité pour toi.

[redacted]
DE L'ÉGYPTE

Voici donc ce récit de la sortie d'Égypte : il nous montre comment tout homme qui marche sur les traces de Moïse doit libérer de la servitude des Égyptiens tous ceux qu'il guide par sa parole. Notons toutefois que ceux qui, conduits par lui, s'avancent dans la voie de la vertu ne doivent pas être dépourvus 360 A
des richesses de l'Égypte ni dédaigneux des ressources des étrangers, mais prendre toutes les choses qui appartiennent à leurs ennemis pour les faire servir à leur usage. C'est là ce que Moïse ordonne au peuple de faire. Que personne évidemment ne prenne cela

[1] La critique de la « curiosité », opposée à la vraie sagesse, est un thème néo-platonicien qu'on retrouve chez Augustin.
[2] *I Cor.*, II, 10. [3] *Eccl.*, II, 22.

au sens littéral et n'attribue au législateur l'intention d'ordonner le pillage des riches et de pousser à l'injustice. Il n'est pas possible d'ailleurs de penser cela de bonne foi, pour peu qu'on jette les yeux sur les lois qui suivent et qui ne cessent d'un bout à l'autre de détourner de l'injustice envers le prochain Dire qu'il aurait pu lui paraître normal que par ce procédé les Juifs se fassent rembourser le salaire de
B leurs travaux n'écarte pas la difficulté[1] , cela ne justifierait toujours pas son commandement du reproche de mensonge et de ruse. En effet emprunter quelque chose à autrui et ne pas le lui rendre, si ce bien appartient à autrui, c'est commettre un vol, si ce bien vous appartient, c'est du moins une tromperie puisque on a menti à l'emprunteur en lui donnant l'espoir de le récupérer.

Il convient donc de laisser le sens littéral pour le sens spirituel et de voir là un ordre de l'Écriture à ceux à qui la vertu a rendu la liberté, de se munir également des richesses de la culture profane dont les païens tirent avantage, comme la philosophie morale et la philosophie de la nature, la géométrie et l'astronomie, la dialectique et toutes les autres sciences cultivées par les païens; notre guide nous
C ordonne de les soustraire à l'usage des Égyptiens qui les possèdent pour nous en servir à l'occasion, quand il faut parer le Temple de la Révélation avec les trésors de la sagesse humaine. Nous voyons en effet ceux qui ont mis la main sur ces dépouilles

[1] C'est la réponse de Philon, *Vit. Moys.*, I, 25 et de Cl., *Str.*, I, 23 157

les apporter à Moïse, quand il s'agit du Tabernacle du Témoignage, comme contribution pour l'édification des sanctuaires. Nous voyons cela se produire encore de nos jours . beaucoup apportent en don à l'Église de Dieu leur culture profane, comme l'illustre Basile qui, après avoir accumulé au temps de sa jeunesse les plus beaux trésors de l'Égypte, les consacra à Dieu pour qu'ils servent à l'ornement du vrai tabernacle, qui est l'Église[1].

LA COLONNE DE NUÉE

Mais il nous faut revenir au point où nous en étions. Les âmes désormais adonnées à la vertu et qui suivent le Législateur dans leur manière de vivre, D lorsqu'elles quittent les frontières du royaume d'Égypte, sont poursuivies par les attaques des tentations qui leur causent des angoisses, des craintes et des dangers mortels ceux-ci jettent dans l'effroi l'âme récemment établie dans la foi et la font tomber dans un total désespoir d'atteindre les biens qu'elle cherche. Mais que Moïse, ou quelqu'un de ceux qui sont préposés comme lui à la direction du peuple, se rencontre, il opposera ses conseils aux inquiétudes et réconfortera l'âme accablée par l'espérance du secours divin. Cela ne se produirait pas si le cœur du supérieur ne parlait pas à Dieu[2]. Et en effet

[1] Ceci est développé plus longuement dans l'*Éloge de Basile*, 901 D.
[2] On peut observer, à propos de ce passage entre beaucoup d'autres que le type que nous décrit Grégoire n'est pas un pur contemplatif, mais au contraire un pasteur de peuples. Nous avons dans son œuvre l'écho de cette vie apostolique, qui était celle des grands évêques de son temps, plus qu'une spiritualité purement monastique. Ceci était

beaucoup de ceux qui sont investis d'une pareille autorité cherchent seulement à ce que l'ordre extérieur soit assuré. Quant aux choses cachées qui ne sont vues que de Dieu seul, ils n'en tiennent guère
361 A compte. Il n'en était pas ainsi de Moïse. Mais tandis qu'il exhortait les Israélites à prendre courage, bien qu'il n'ait apparemment adressé aucune parole à Dieu, Dieu lui-même nous est témoin qu'il a crié vers Lui[1]. L'Écriture nous enseigne par là, je pense, que la parole sonore et qui monte jusqu'aux oreilles de Dieu, ce n'est pas la clameur produite par un effort de voix, mais la prière qui monte d'un cœur pur.

Pour celui qui en est là, il est bien clair que le secours du « frère » est désormais sans grande utilité pour les luttes qui se font plus grandes[2], j'entends ce frère qui, sur l'ordre de Dieu, était venu au devant de Moïse quand il descendait en Égypte et où nous
B avons vu le symbole d'un ange[3]. Mais alors c'est l'Être transcendant qui apparaît proportionnant sa manifestation à la capacité de celui qui la reçoit. Cet épisode que nous rapporte l'histoire figure ce que nous voyons toujours se produire dans la vie spirituelle. Chaque fois en effet que quelqu'un a fui l'Égyptien et que, parvenu hors des frontières, il s'effraie des attaques des tentations, l'Écriture nous montre que le secours lui vient d'en-haut de manière

déjà notable chez Origène. Völker, *Das Volkommenheitsideal des Origenes*, p. 171 sqq.

[1] *Ex.*, XIV, 15.

[2] Je lis « *μειζόνων* » au lieu du texte de Migne.

[3] Le rôle des anges, important au début, diminue ensuite. Ceci aussi est dans Origène, *Hom. Ex.*, XI, 3; 254, 25 sq.

tout à fait inattendue : lorsque le fuyard, cerné de tous les côtés par l'ennemi, n'a plus d'autre issue que la mer, celle-ci lui ouvre un passage; dans cette traversée il a pour guide la nuée ; ce mot, qui désigne le guide, a été interprété à juste titre par nos devanciers de la grâce du Saint-Esprit[1]. C'est ce guide qui dirige les justes vers le salut. Celui qui le suit réussit à traverser l'eau sous sa conduite. C'est lui qui assure sa libération en anéantissant dans l'eau C
son poursuivant.

LA TRAVERSÉE DE LA MER ROUGE

Tout homme qui entend ceci comprend quel est ce mystère de l'eau dans laquelle on descend avec toute l'armée des ennemis et de laquelle on émerge seul, laissant l'armée des ennemis engloutie dans les eaux[2]. Qui ne voit en effet que l'armée des Égyptiens, qui comprend les chevaux, les chars et ceux qui les montent : archers, frondeurs, fantassins et le gros de l'armée ennemie qui reste encore, ce sont les diverses passions de l'âme auxquelles l'homme est asservi. Qu'y a-t-il en effet de plus semblable à cette armée que les sentiments de colère, les mouve-

[1] Le symbolisme de la nuée est rapporté au Logos chez Philon, *Moys.* I, 29 et Clém. *Strom.*, I, 24, 165. C'est donc à Origène, *In Ex.*, 184, 11 que renvoie ici Grégoire. Saint Paul (*I Cor.*, X, 1-4) suggère l'application à l'Esprit dans l'expression « ils furent baptisés dans la nuée et dans la mer ».

[2] « Tout homme ... » jusqu'à « ... qui ne voit » est absent de Migne. Je le restitue d'après le Venetus. Le passage, qui porte sur le symbolisme du baptême, est important. Le symbolisme en remonte à Saint Paul, *I Cor.*, X, 5, et se trouve dans Orig. *In Ex.*, 190, 10.

ments de plaisir, de tristesse ou d'avarice? L'insulte est vraiment une pierre lancée par la fronde et la pointe vibrante du javelot le frémissement de la colère; les chevaux qui tirent d'eux-mêmes le char dans un élan effréné, on peut bien les entendre de la
D passion de la jouissance; quant aux trois hommes qui montent les chars — les dignitaires de l'histoire — et qui sont emportés par eux, tu y reconnaîtras, instruit déjà par le symbolisme du linteau et des montants, la division tripartite de l'âme en raisonnable, concupiscible et irascible[1]. Toutes ces choses et toutes celles qui leur sont parentes se précipitent dans l'eau à la suite de l'Israélite qui est l'objet de leur poursuite haineuse. Mais l'eau, par la vertu du bâton de la foi et de la nuée lumineuse, devient principe vivifiant pour ceux qui y cherchent un refuge et principe de mort pour leurs poursuivants.

364 A Par là l'histoire nous enseigne en outre que ceux qui traversent l'eau ne doivent plus rien traîner avec eux de l'armée ennemie une fois qu'ils ont émergé. Ceux en effet qui ont encore l'ennemi avec eux en sortant de l'eau demeurent son esclave même alors : n'ont-ils pas gardé avec eux le tyran vivant au lieu de l'engloutir dans l'abîme? L'explication du symbole va faire comprendre ma pensée le sens est que tous ceux qui passent par l'eau sacramentelle du baptême doivent faire mourir dans l'eau

[1] J'ai exposé dans l'Introduction la controverse soulevée par ce passage où la théorie stoïcienne des passions, parties de l'âme, semble remplacer la théorie platonicienne. Cf. CHERNISS, *The platonism of Gregor of Nyssa* p. 12 sqq. Il faut lire « sur » le char et non « sous » comme Migne.

tous les vices qui leur font la guerre, comme l'avarice, les désirs impurs, l'esprit de rapine, les sentiments de vanité et d'orgueil, les élans de violence, la colère, la rancune, l'envie, la jalousie et les autres passions qui sont en quelque sorte naturelles à notre nature.
Ces mauvais mouvements de l'âme — et les actes B
qui en sont les conséquences —, il en est comme du mystère de la Pâque c'est le nom de la victime dont le sang garde de la mort ceux qui en usent — de même donc que dans ce mystère, la loi ordonne de manger le pain azyme — azyme veut dire qui n'a pas été mêlé de vieux levain — et nous donne à entendre par là qu'aucun reste de péché ne doit être mélangé à la vie nouvelle, mais que la rupture de l'habitude du péché[1] par la conversion est le commencement d'une vie totalement renouvelée, ainsi ici doit-on ensevelir toute personne égyptienne, c'est-à-dire toute forme de péché, dans le bain du
salut, comme dans un abîme, et en émerger seul, C
ne conservant dans sa vie rien d'étranger[2].

C'est là ce que l'histoire nous fait entendre en disant que dans la même eau l'ennemi et l'ami ont un sort différent : l'un y trouve la vie, l'autre la mort. Beaucoup parmi ceux qui ont reçu le sacrement du baptême, par ignorance des commandements de la Loi, mêlent le vieux levain du péché à leur vie

[1] Lire « *κακῶν* » au lieu de « *καιρῶν* ».

[2] Doctrine sur laquelle Grégoire insiste beaucoup. Comparer *Grande Catéchèse*, XL, 1-4. Le mystère de la participation au Christ mort et ressuscité où nous introduit le baptême, selon saint Paul, se continue dans toute la vie morale et mystique. Voir *Com. sur le Cantique*, Hom. XII, P. G. XLIV 1013-1037

nouvelle et, même après le passage de l'eau, emportent vivante avec eux dans leurs actions l'armée égyptienne. Ainsi celui qui avant de recevoir la grâce du baptême s'est enrichi par le vol ou l'injustice ou qui a acquis un domaine par suite d'un faux serment ou qui vit en concubinage avec une femme ou qui a eu la folie de faire quelque action défendue, pense-t-il qu'en demeurant une fois baptisé dans la jouis-
D sance de ce qu'il possedait à tort, il est délivré de l'esclavage du péché? Ne se rend-il pas compte qu'il est toujours courbé sous le joug de ses tyrans. C'est en effet un maître cruel et furieux que la luxure : elle excite l'âme qui en est esclave par les voluptés comme par des fouets. C'est un autre tyran du même genre que l'avarice : elle ne laisse aucun repos à son esclave, il aura beau travailler pour obéir aux injonctions de son maître, le désir d'acquérir l'entraîne toujours plus loin. Énumérer toutes les autres mauvaises inclinations reviendrait à dénombrer autant de maîtres despotiques : si on leur obéit, même après le passage de l'eau, à mon avis c'est comme si on n'avait pas été touché par l'eau sacramentelle, dont l'effet est de détruire la tyrannie du mal.

365 A

LES STATIONS DANS LE DÉSERT

Mais revenons au texte de l'Écriture et avançons. Celui qui a traversé la mer, avec le sens que nous avons donné à cette traversée et qui a vu l'Égyptien y périr, celui-là ne voit plus Moïse seul porter le bâton devant lui, mais « se confie d'abord

« Dieu », comme dit le texte, et obéit à Moïse comme à son serviteur. Nous voyons la même chose se produire aussi pour ceux qui ont traversé l'eau véritable : s'étant consacrés à Dieu, ils obéissent également avec soumission à ceux qui, par le sacerdoce, ont reçu le soin des choses de Dieu, selon le mot de l'Apôtre. Après cela, une marche de trois jours succède à la traversée de la mer, pendant laquelle les Hébreux campent dans un lieu où se trouve une eau qui se montre d'abord imbuvable à cause de son amertume; mais Moïse la touche de son bâton et elle devient douce en sorte qu'ils purent se
désaltérer. Le sens littéral correspond bien aux B
réalités spirituelles : celui qui a abandonné les plaisirs de l'Égypte dont il était esclave avant d'avoir traversé la mer trouve d'abord la vie pénible et désagréable, privé qu'il est de ses jouissances passées. Mais si le bois est jeté dans l'eau, c'est-à-dire si l'on adhère au mystère de la résurrection qui a eu son principe dans le bois — par bois tu as compris évidemment la croix[1] — alors la vie vertueuse devient plus douce et plus rafraîchissante que toute douceur dont le plaisir flatte les sens, douceur qu'elle puise dans l'espérance des biens futurs.

La halte suivante du voyage, égayée par des palmiers et des sources, repose la fatigue des voyageurs. Les sources sont au nombre de douze
d'une eau pure et excellente; les palmiers sont au C
nombre de soixante-dix ; ils sont grands et ayant

1. Origène, *In Ex.*, 208, 5-12.

poussé très haut avec le temps, leur feuillage s'élève jusqu'au ciel. Que découvrons-nous dans ces objets, en suivant le fil du récit? Que le mystère du bois qui rend l'eau de la vertu potable et désaltérante, nous conduit aux douze sources et aux soixante-dix palmiers, c'est-à-dire à l'école de l'Évangile, dont les douze sources sont les douze apôtres, choisis par le Seigneur en ce nombre pour cette fonction et par qui il fait jaillir sa parole : un Prophète d'ailleurs a annoncé à l'avance que la grâce jaillirait par les Apôtres en disant : « Bénissez Dieu dans les assemblées, le Seigneur qui jaillit des fontaines d'Israël[1] ».
D Quant aux soixante-dix palmiers, ce sont les apôtres élus en dehors des douze disciples, envoyés à travers toute la terre et dont le nombre est semblable à celui des palmiers de l'histoire.

Mais je crois qu'il convient de presser la marche de notre exposé, en facilitant par quelques indications, à ceux qui voudront l'approfondir, l'interprétation spirituelle des autres étapes[2]. Celles-ci représentent les vertus, où celui qui suit la colonne de nuées campe et se repose à mesure qu'il avance. Ayant sauté les étapes du milieu, je mentionnerai seulement le miracle du Rocher qui étant de nature solide et résistant est changé en breuvage qui apaise la soif et voit sa
368 A dureté se fondre en eau. Ce passage s'entend sans difficulté au sens spirituel. Après avoir fait mourir l'Égyptien dans l'eau, avoir vu le bois adoucir la

[1] *Ps.* LVII, 27.
[2] Origène au contraire s'y attarde longuement.

source, avoir bu avec délices aux fontaines apostoliques et s'être reposé à l'ombre des palmiers, l'âme devient désormais capable de Dieu : le Rocher en effet — c'est l'Apôtre qui nous l'apprend — est le Christ[1], inaccessible et résistant pour les incrédules, mais qui, pour peu qu'on approche le bâton de la foi, devient un breuvage qui désaltère et se répand à l'intérieur de ceux qui s'ouvrent à lui : « Moi et le Père, dit-il en effet, nous viendrons à Lui et nous ferons en Lui notre demeure[2] ».

Mais voici autre chose qu'il ne faut pas laisser passer sans le méditer : après la traversée de la mer, après avoir vu l'eau s'adoucir au cours de ce voyage qui figure le
progrès dans la vertu, après le séjour d'Abran, où B
ils trouvent les sources et les palmiers, après s'être désaltérés au Rocher, voici que les provisions qu'ils avaient amenées d'Égypte leur font totalement défaut. Et dans cette situation, alors qu'aucune nourriture étrangère ne leur reste des provisions emportées d'Égypte, une nourriture leur vient du ciel, à la fois variée et identique. Son apparence en effet est uniforme, mais ses qualités sont diverses, « se proportionnant pour chacun à la nature de son désir ». Qu'apprenons-nous par là? Par quelles purifications on doit se purifier de la vie égyptienne et étrangère, en sorte de vider le sac de l'âme de tout aliment impur, préparé par les Égyptiens et de rece-

[1] *I Cor.*, X, 4. [2] *Joan.*, XIV, 23.

voir ainsi en soi avec une âme pure la nourriture qui
C descend du ciel. Cette nourriture, ce n'est pas le
travail de la terre qui l'a semée et fait pousser pour
nous, mais ce pain se trouve prêt sans semailles et
sans labour[1] il descend du ciel et se trouve sur le sol.
Tu comprend quelle est la nourriture véritable dont
cet épisode est la figure. Ce pain, descendu du ciel,
n'est pas quelque chose d'incorporel ; comment en
effet ce qui est incorporel deviendrait-il nourriture
pour notre corps? Or ce qui n'est pas incorporel est
nécessairement corps. Mais le corps dont est fait ce
pain, ce ne sont ni les semailles ni les labours qui l'ont
produit, mais la terre demeurant sans changement
s'est trouvée couverte de cette divine nourriture à
laquelle ceux qui ont faim communient. C'est le
mystère de la nativité virginale qui nous est enseigné
à l'avance par ce miracle. Ce pain, qui n'est pas le
produit de la terre, est le Verbe[2]. Il adapte sa vertu
aux dispositions de ceux qui le reçoivent grâce à la
diversité de ses qualités. Il sait en effet non seulement
D être pain, mais aussi devenir viande, légumes, et
tout ce qui peut le mieux convenir, au goût de ceux
qui le reçoivent. C'est ce que nous enseigne Paul,
le divin apôtre, qui servait semblablement aux
siens leur nourriture, faisant sa parole viande solide
pour les parfaits, légumes pour les plus faibles et

[1] *Sap.*, XVI, 21. L'expression complète vient de l'*Odyssée*, IX, 109. Elle se retrouve dans Hésiode, dans la *IVe Eglogue* de Virgile, comme un trait de l'Age d'Or.

[2] La manne est figure du Verbe, non spécialement de l'Eucharistie, encore que, comme pour la Mer Rouge, il y ait parallélisme sacramentel et mystique.

lait pour ceux qui sont encore de petits enfants[1].

Tout ce que l'histoire nous rapporte de cette
nourriture est d'ailleurs un enseignement pour la vie
spirituelle. Ainsi chacun peut prendre la part qu'il
veut et pourtant la différence de force de ceux qui
récoltent n'entraîne ni excès ni défaut par rapport
à leurs besoins. Par là, à mon avis, un conseil est 369 A
donné, de façon générale, à tous ceux qui tirent leur
subsistance de la matière de ne pas excéder les
limites de leurs besoins, mais de bien savoir qu'il n'y a
qu'une mesure pour tous dans l'usage des aliments,
qui est l'entretien quotidien. Si tu te fais servir
plus de chose que la nécessité ne le réclame, le ventre
n'est pas apte à dépasser ses propres mesures et
à se dilater avec la surabondance des mets. Ainsi,
comme le dit l'histoire, celui qui a pris davantage
n'en aura pas plus pour autant, car il n'a pas où
mettre le surplus; et celui qui a pris moins ne manquera pourtant de rien, car son besoin se restreindra
à la mesure de ce qu'il a pris.

Quant à ceux qui mettent en réserve le superflu,
nous voyons ce qu'accumule leur avidité se corrompre:
l'Écriture crie par là en quelque sorte aux cupides B
que tout ce qui excède leurs besoins et qu'ils accu-

[1] La tradition sur les divers goûts de la manne se trouve dans *Sap.*, XVI, 21 et chez Philon, selon Basile, *Ep.* 190, 3. L'interprétation de la diversité des communications du Logos selon la capacité des âmes se trouve dans Origène *In Ex.*, 214-217; *Cont Cels.*, 287 Grégoire y revient dans d'autres passages : *De perfecta Christiani forma*, 288 B. C. Le Père de Lubac a relevé les curieuses analogies de cette doctrine avec certaines conceptions bouddhistes, *Rech Sc Relig.* 1938 p. 336 sqq Notre texte est cité parmi les Autorités du Concile de Trente à propos de la transsubstantiation dans une traduction latine qui défigure totalement l'original.

parent par instinct de thésaurisation, au jour suivant, c'est-à-dire dans la vie que nous attendons plus tard, se transformera en vers pour son possesseur. Celui qui me lit comprend facilement que ce ver désigne le ver qui ne finit pas et qu'engendre la cupidité. Seul demeurait sans se gâter ce qui avait été mis de côté pour le sabbat Nous trouvons là le conseil d'user maintenant de la liberté d'acquérir davantage dans les choses où ce qui est acquis n'est pas susceptible de corruption elles nous deviendront utiles, lorsque, ayant terminé cette vie de préparation, nous serons, après la mort, dans l'impossibilité d'acquérir. En effet le jour qui precède le sabbat est en réalité, comme le nom l'indique, préparation (parascève) du sabbat : cette parascève est la vie présente, pendant laquelle nous nous préparons les
C biens de la vie future, où aucune des activités qui nous sont possibles actuellement, agriculture, commerce, vie militaire et toutes les autres, ne s'exerceront plus, nous y vivrons dans un entier loisir de toutes ces activités, récoltant[1] les fruits des semences que nous aurons jetées durant notre vie actuelle, incorruptibles, si les semences de la vie ont été bonnes, périssables et misérables, si tels sont les fruits des travaux de notre vie presente. « Celui qui sème dans l'Esprit, dit l'Écriture recueillera de l'Esprit la vie éternelle; celui qui sème dans la chair, recueillera de la chair la corruption ». Mais seule la préparation de ce qui est bon est appelée proprement Parascève

* Lire « κομιζόμεθα » au lieu de « νομιζόμεθα ».

et est sanctionnée comme telle par la Loi, car elle met de côté des biens incorruptibles[1], son opposé n'a de la Parascève ni la réalité ni le nom Ce n'est pas en effet le nom de préparation que mérite ce qui aboutit à la privation des biens[2], mais plutôt celui D
de manque de préparation. C'est pourquoi l'histoire prescrit aux hommes la seule préparation, consistant dans les bonnes œuvres, laissant supposer par son silence à ceux qui sont capables de l'entendre, qu'il en existe une autre. Il en est ici comme de la conscription : le commandant de l'armée commence par fournir la solde, puis donne le signal de la guerre, ainsi les soldats engagés dans la lutte pour la vertu reçoivent d'abord leur solde mystique, puis engagent la guerre contre les étrangers sous la conduite de Josue, successeur de Moïse

LE SENS DE L'ÉCRITURE

Tu vois la suite de la pensée? Tant que l'homme, maltraité par la tyrannie du Mauvais est trop faible, il ne repousse pas par lui-même l'Adversaire Il est en effet incapable. Mais c'est un autre, celui qui combat pour les faibles, qui rend ses coups à 372 A
l'ennemi. Mais une fois qu'il est libéré de l'esclavage de ses oppresseurs, qu'il a connu la douceur du bois, qu'il a reposé sa fatigue à la halte des palmiers, qu'il a expérimenté le mystère du Rocher et qu'il a

[1] La comparaison du sabbat à la vie éternelle et des six jours à la vie présente est dans Origène, *In Ex.*, 212, 14-25. On peut observer que dans la tradition postérieure la transposition se fera au dimanche.
[2] « ... n'a de la Parascève ni la réalité ... privation des biens », manque dans Migne.

communié au pain du ciel, alors ce n'est plus par une main étrangère qu'il repousse l'ennemi, mais comme un homme qui est désormais sorti de l'enfance et qui a atteint la maturité, il engage lui-même la lutte, sous les ordres non plus de Moïse, « le serviteur de Dieu », mais de Dieu lui-même dont Moïse était le serviteur. En effet la Loi, qui avait été donnée dès l'origine comme l'ombre et la figure des choses à venir, demeure victorieuse dans les combats véritables, et le chef de l'armée c'est celui qui « accomplit la Loi », et qui avait été annoncé à l'avance par sa communauté de nom avec le successeur de Moïse,
B qui commandait alors[1].

Le peuple, s'il regarde les mains levées du Législateur, l'emporte sur l'ennemi dans le combat; s'il les voit abaissées, il a le dessous. L'élévation vers le ciel des mains de Moïse signifie l'intelligence spirituelle de la Loi; leur inclinaison vers le sol son interprétation matérielle et littérale. Le prêtre soutient ses mains appesanties, aidé par un membre de sa famille. Cela non plus n'est pas étranger au contexte spirituel. Le sacerdoce véritable, en effet, grâce au Verbe divin qui lui est uni, relève vers le ciel les énergies de la loi, tombées vers la terre sous le poids de l'interprétation judaïque; et il soutient par la
C pierre la Loi, lorsqu'elle s'affaise, en sorte que, dressée, elle montre son véritable objet à ceux qui la regardent par la figure que dessinent les mains étendues[2] En effet pour qui sait voir, le mystère de

[1] Il s'agit de Josué, dont le nom est le même que celui de Jésus.
[2] Justification de l'exégèse spirituelle seul celui qui voit le Christ

la croix apparaît partout dans la Loi. C'est pourquoi l'Évangile dit quelque part que « pas un iota et pas un apex ne passe de la Loi ». Il désigne par là le signe perpendiculaire et le signe transversal qui, réunis, dessinent la figure de la croix. Ce signe contemplé en Moïse, figure de la Loi, donne la victoire à ceux qui le contemplent[1].

LA MONTAGNE DE LA THEOGNOSIE

Mais voici que, poursuivant notre ascension, le Verbe conduit notre esprit vers les plus hauts degrés D
de la vertu. Celui que la nourriture a fortifié, qui a montré sa vigueur dans sa lutte avec les adversaires, qui en a triomphé[2], celui-là accède alors à la connaissance de Dieu (théognosie). Le Verbe nous apprend par là quelles œuvres nombreuses et diverses il convient d'accomplir d'abord pour oser s'approcher en esprit de la montagne de la theognosie, d'entendre le son des trompettes et de pénétrer dans la ténèbre où Dieu se tient, puis de recevoir les tables où sont gravés les caractères divins et, si elles sont brisées par suite de quelque faute, de présenter à Dieu de nouvelles tables taillées pour qu'il y grave à nouveau, avec son doigt, les lettres abolies[3] avec les premières.

dans l'Écriture est sauvé — et le but du sacerdoce est d'expliquer ainsi spirituellement l'Ancien Testament en y montrant le Christ partout présent.

[1] *Mth.*, V, 18. Le iota « ι » et l'apex « - » dessinent, réunis, une croix. Le symbole qui est déjà chez Justin est développé dans Grégoire, *In Resurrect.*, 624, C. D.
[2] Lire νικητής au lieu de κινητής.
[3] Lire ἀχρειωθέντα au lieu de ἀρχειωθέντα

373 A Mais le mieux est, en prenant le récit à la suite, d'en donner le sens spirituel. Reprenons-en l'enchaînement. L'âme a suivi Moïse et la nuée, qui servent l'un et l'autre de guides à celui qui avance dans la vertu, Moïse représentant ici les commandements de la Loi et la nuée l'inspirateur de la Loi. Elle a été purifiée intérieurement par la traversée de l'eau. Elle a éloigné d'elle et détruit tout élément étranger. Elle a goûté l'eau de Mara, c'est-à-dire la vie privée de jouissances sensibles, qui paraît d'abord âpre et désagréable à ceux qui la goûtent, mais devient suave pour les sens spirituels de ceux qui ont accepté la croix. Elle s'est délectée de la beauté des palmiers et des sources évangéliques[1]. Elle s'est abreuvée de
B « l'eau vive », qui est le Rocher. Elle a reçu en elle « le pain du ciel ». Elle a triomphé des étrangers, grâce aux mains étendues du Législateur, qui préfigurent le mystère de la croix. Alors seulement elle accède à la contemplation de l'Être transcendant. La voie qui la conduit à cette gnose est la pureté, non seulement celle du corps, sanctifié par des aspersions lustrales, mais aussi celle des vêtements dont toutes les taches doivent être effacées avec de l'eau. Cela veut dire que l'âme qui va s'approcher de la contemplation des réalités[2] doit se purifier

[1] Plusieurs expressions décrivent la « suavité » divine. Ce « goût » de Dieu est un des traits de la spiritualité de Grégoire. Il annonce en cela Diadoque de Photicé et plus tard Saint Bernard. Voir à ce sujet ZIEGLER, *Dulcedo Dei*, 1937, p. 65-77. C'est le fondement de la doctrine des « sens spirituels » qui apparaît chez Origène (RAHNER, *La doctrine des sens spirituels chez Origène*, R. A. M., 1932, 113 sqq.) et qui se développe chez Grégoire (*In Cant.*, 844 C. D.

[2] Les diverses expressions employées par Grégoire : *θεογνωσία, γνῶσις τῶν ὄντων, θεωρία τῶν ὄντων* se retrouvent chez Origène pour désigner la même étape de la vie spirituelle, l'état de contemplation. Voir VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, p. 93.

entièrement et faire disparaître également les souillures de l'âme et du corps, afin d'être pure et sans tache dans l'une et dans l'autre. Pour que nous soyons purs aux yeux de « celui qui voit dans le secret », il faut que le comportement extérieur réponde à l'état intérieur de l'âme[1]. C'est pourquoi Dieu prescrit C
de laver les vêtements avant d'entreprendre l'ascension de la montagne, le symbole des vêtements représentant la bienséance extérieure de la vie. Il ne se trouvera personne en effet pour soutenir qu'une tache visible sur les habits pourrait être un obstacle à la montée vers Dieu. Mais je pense que le vêtement est bien nommé ici pour les occupations extérieures de la vie.

Ceci fait, et le troupeau des animaux ayant été écarté le plus loin possible de la montagne, l'âme aborde l'ascension des états supérieurs. La défense faite aux animaux de se montrer sur la montagne signifie, à mon avis, la transcendance, par rapport à toute connaissance sensible, de la contemplation des réalités. C'est en effet le propre de la nature des D
animaux de se conduire par la seule sensation, à l'exclusion de la raison : ils se dirigent par la vue et c'est l'ouïe d'ordinaire qui meut leur instinct vers quelque objet; et en général tout ce qui met en jeu la sensation tient beaucoup de place chez eux[2]. La

[1] Thème de l'union de la contemplation et de la pratique des vertus qui reparaîtra plus loin et qui est origéniste.

[2] Au début, il s'agissait seulement pour l'esprit de rassembler les puissances inférieures, 332 C. Maintenant qu'il arrive aux états supérieurs, il doit les laisser de côté.

contemplation de Dieu au contraire ne s'exerce ni dans le domaine de la vue, ni dans celui de l'ouïe : elle échappe même à l'activité ordinaire de l'intelligence. « En effet ni l'œil n'a vu, ni l'oreille n'a entendu », ni elle n'est aucune des pensées « qui montent d'ordinaire au cœur de l'homme[1] ». Mais celui qui va aborder la connaissance des choses d'en-haut doit purifier auparavant la place[2] de tout mouvement sensible et animal. Ce n'est qu'après avoir lavé son esprit de toute conception née de l'opinion, après s'être écarté du commerce ordinaire de sa propre compagne, c'est-à-dire de la sensibilité qui est comme conjointe à notre nature, et s'en être purifié, qu'il affrontera enfin la montagne.

376 A C'est en effet une montagne escarpée et d'accès vraiment difficile que la connaissance de Dieu (théologie). A peine la foule peut-elle parvenir à sa base. Mais s'il s'agit de quelque Moïse, au cours de son ascension, il percevra le son des trompettes qui devient plus fort, nous dit le texte, à mesure qu'on avance. La véritable trompette qui frappe l'oreille, c'est la prédication de la divinité, qui, puissante dès l'abord, devient plus forte et frappe davantage les oreilles dans les derniers temps. La Loi et les Prophètes ont proclamé le mystère de l'Incarnation, mais ces premiers sons étaient trop faibles pour parvenir à des oreilles indociles : aussi, parce qu'ils avaient l'oreille dure, les Juifs n'ont-ils pas perçu le son des trompettes. Mais « le son de la trompe »,

[1] *I Cor.*, II, 9, *Is.*, LIV, 4
[2] Lire τὸν τόπον au lieu de τὸν τρόπον

comme dit le Verbe, « devint de plus en plus fort ». Ces derniers sons, qui représentent la prédication de B
l'Évangile, ont frappé les oreilles. C'est le Saint-Esprit dont la voix, par le moyen des instruments, retentissait plus fortement alors et rendait un son plus distinct : quant aux instruments, ce sont les Prophètes et les Apôtres, résonnant sous le souffle unique de l'Esprit[1], eux dont il est écrit dans le Psautier que « leur voix s'est répandue sur toute la terre et leurs paroles jusqu'aux extrémités du monde[2] ».

Que si la foule ne peut entendre la voix qui vient d'en-haut, mais charge Moïse de prendre par lui-même connaissance des mystères cachés pour lui communiquer ensuite les enseignements qu'il aura reçus du Maître céleste, cela aussi se retrouve dans l'économie de l'Église : tous ne cherchent pas à pénétrer dans l'intelligence des mystères, mais ils choisissent quelqu'un parmi eux qui soit apte à percevoir C
les choses divines et ils lui prêtent volontiers l'oreille ensuite, jugeant digne de foi tout ce qu'ils entendent de celui qui a été initié[3] aux secrets divins. « Tous en effet ne sont pas Apôtres, dit saint Paul, ni tous Prophètes ». Ceci n'est plus observé aujourd'hui dans de nombreuses églises. Beaucoup, qui ont encore besoin de se purifier eux-mêmes de leurs actions passées et dont la vie est encore remplie de taches

[1] C'est la doctrine de l'inspiration scripturaire.
[2] *Ps.* XVIII, 5.
[3] On peut noter l'emploi à partir d'ici du vocabulaire mystérique pour désigner la vie proprement mystique : *μυστήρια, μυεῖν, ἀπόρρητα, ἄδυτον* etc...

comme un vêtement qui n'a pas été lavé, osent aborder la montée vers Dieu, avec la seule protection de la connaissance sensible. Il s'ensuit qu'ils sont lapidés par leurs propres pensées : les opinions hérétiques en effet sont des sortes de pierre qui accablent leur propre inventeur.

LA TÉNÈBRE

Mais que signifient d'autre part l'entrée de Moïse dans la ténèbre et la vision que dans celle-ci il eut de Dieu? Le récit
D présent semble en effet quelque peu en contradiction avec la théophanie du début; alors c'était dans la lumière, maintenant c'est dans la ténèbre que Dieu apparaît[1]. Ne pensons pas cependant que ceci soit en désaccord avec la suite normale des réalités spirituelles que nous considérons. Le Verbe nous enseigne par là que la connaissance (gnose) religieuse est d'abord lumière quand elle commence à apparaître : en effet elle s'oppose à l'impiété, qui est ténèbre, et les ténèbres se dissipent par la jouissance de la lumière. Mais plus l'esprit, dans sa marche en avant, parvient, par une application toujours plus grande et plus parfaite, à comprendre ce qu'est la connaissance des réalités[2] et s'approche davantage de la contemplation, plus il voit que la nature divine est invisible. Ayant laissé toutes les apparences,
377 A non seulement ce que perçoivent les sens, mais ce

[1] Même réflexion dans le *Comm. sur le Cant.*, 892 C. Sur le thème de la ténèbre, voir H.-Ch. Puech, *Études Carm.*, Oct. 1938, p. 33 sqq.
[2] Lire, τῆς τῶν ὄντων κατανοήσεως au lieu de τῆς ὄντως κατανοησέως. Cf. Origène, *In Joann.*, X, 40, 218, 8.

que l'intelligence croit voir, il va toujours plus à l'intérieur[1] jusqu'à ce qu'il pénètre, par l'activité de l'esprit, jusqu'à l'Invisible et à l'Inconnaissable[2] et que là il voie Dieu. La vraie connaissance de celui qu'il cherche, en effet, et sa vraie vision consiste à comprendre qu'il transcende toute connaissance[3], séparé de toute part par son incompréhensibilité comme par une ténèbre. C'est pourquoi Jean le mystique, qui a pénétré dans cette ténèbre lumineuse[4] dit que « personne n'a jamais vu Dieu[5] », définissant par cette négation que la connaissance de l'essence divine est inaccessible non seulement aux hommes, mais à toute nature intellectuelle. Donc lorsque Moïse a progressé dans la gnose, il déclare qu'il B
voit Dieu dans la ténèbre, c'est-à-dire qu'il connaît que la divinité est essentiellement ce qui transcende toute gnose et qui échappe aux prises de l'esprit. « Moïse entre dans la ténèbre où Dieu se trouvait », dit l'histoire. Quel Dieu? « Celui qui a fait de l'obscurité sa retraite[6] », comme dit David, lui aussi initié dans ce sanctuaire secret (adyton)[7] aux mystères cachés.

[1] L'extase est en même temps une intériorisation. Voir *In Cant.*, 936 A.
[2] Les mots négatifs sont multipliés par Grégoire pour exprimer la transcendance divine. On en a compté plus de quarante dans son œuvre.
[3] Le texte du Ven. que j'adopte semble meilleur. Il a l'inconvénient de ne pas conserver l'oxymoron : « voir consiste à ne pas voir ».
[4] La « ténèbre lumineuse » est à rapprocher d'autres formules analogues « sobre ivresse », « sommeil vigilant » etc... *In Cant.*, 873 B-D.
[5] *Jo.*, I, 8. [6] *Ps.*, XVII, 10.
[7] Lire ἀδύτῳ, au lieu de αὐτῷ. Même emploi du mot au sens du sanctuaire intérieur où l'âme s'unit à Dieu chez Plot., *Enn.*, VI, 9, 11, 28.

Arrivé là, il reçoit du Verbe le même enseignement qui lui avait été déjà donné auparavant par la ténèbre, cela je pense, afin d'affermir notre foi en cette doctrine par le témoignage de la parole divine. Ce que défend avant tout le Verbe divin, c'est en effet que les hommes assimilent Dieu à rien de ce qu'ils connaissent, nous apprenons par là que tout concept formé par l'entendement (*phantasia perileptikè*) pour essayer d'atteindre et de cerner la nature divine ne réussit qu'à façonner une idole de Dieu, non à le faire connaître[1].

C Mais la vertu chrétienne se divise en deux parties : l'une qui concerne Dieu, l'autre la rectitude morale. La pureté des mœurs en effet est une part de la religion (eusébeia). Or nous venons d'apprendre ce qu'il faut connaître de Dieu, connaissance qui consiste, nous l'avons vu à ne nous former aucune idée de Lui à partir du mode de connaissance humain. C'est maintenant l'autre aspect de la vertu qui nous est enseigné par l'exposé des œuvres que la vie vertueuse doit accomplir[2]. Et ensuite, on arrive au tabernacle « qui n'est pas fait de main d'homme ».

Qui suivra Moïse, tandis qu'il fait route à travers

[1] Grégoire rattache l'expérience mystique qu'il décrit à la théorie dogmatique qu'il a soutenue contre Eunomius, selon laquelle Dieu étant transintelligible, croire qu'on le connaît, c'est prendre pour lui une idée et pécher par « idolâtrie de concept ».

[2] Sur les commandements, Grégoire ne donne aucun commentaire, à la différence d'Origène. Il est possible que, comme pour les stations du désert, il néglige intentionnellement ce qu'avait traité son grand devancier. Il est important de noter, comme l'a bien vu Völker, que pour Origène et Grégoire, vertu et contemplation vont de pair et que la première n'est pas seulement préparation à l'autre : ceci s'oppose à Plotin. Völker, *op. cit.*, 145 sqq

ces réalités et élève son esprit à de telles hauteurs? C'est celui qui, passant de sommet en sommet dans son ascension vers les choses d'en-haut, s'élève toujours plus au-dessus de lui-même. Il a commencé par laisser la base de la montagne et par se séparer de tous ceux qui reculaient devant l'ascension; puis, parvenu sur les hauteurs, ses oreilles ont perçu le D
son des trompettes; après quoi il a pénétré dans le sanctuaire caché (adyton) et invisible de la connaissance de Dieu (théognosie). Mais, même là, il ne reste pas, mais il passe au tabernacle qui n'est pas fait de main d'homme. Car c'est là enfin vraiment le terme auquel parvient l'âme qui s'est élevée à de telles ascensions.

Il me semble à ce propos que la signification de la trompette céleste peut s'interpréter autrement que nous n'avons fait tout à l'heure pour celui qui suit le chemin qui monte au tabernacle. Il s'agirait alors de l'admirable harmonie du monde, publiant la sagesse qui éclate dans l'univers et racontant la grandeur de la gloire de Dieu qui se manifeste dans les choses visibles selon la parole : « Les cieux racontent la gloire de Dieu ». N'est-ce pas là une trompette puissante, qui enseigne de façon claire et retentissante
Un des prophètes l'a dit : « Dieu sonne de la trompette 380 A
du haut du ciel ». Celui dont l'oreille du cœur[1] est purifiée perçoit ce son — j'entends par là la contemplation de l'univers d'où sort la gnose de la puissance divine — et par lui est conduit à pénétrer en esprit

[1] L'oreille du cœur, comme les yeux du cœur, se rattache à la doctrine des sens spirituels. Voir Rahner, *op. cit.* p. 119.

là où est Dieu[1]. Ce lieu est nommé « ténèbre » par l'Écriture, ce qui signifie, comme on l'a dit, l'incognoscibilité (agnostos) et l'invisibilité. Une fois là, il contemple le tabernacle non fait de main d'homme dont il a déjà été question et il en présente ensuite une imitation matérielle à ceux qui sont en bas.

B [redacted]

Quel est donc ce « tabernacle non fait de main d'homme », qui est présenté à Moïse sur la montagne et qu'il reçoit l'ordre de contempler comme un archétype afin de reproduire dans une œuvre faite de main d'homme le modèle mystérieux (thauma) non fait de main d'homme. « Vois, dit en effet Dieu, tu feras tout selon le modèle qui t'a été montré sur la montagne ». Colonnes d'or reposant sur des bases d'argent et remarquables par des chapiteaux également en argent; colonnes encore, mais dont cette fois les bases et les chapiteaux sont en airain et le fût en argent; les unes et les autres posées sur un plancher de bois d'acacia; tout autour elles sont extérieurement recouvertes de matières précieuses, l'arche est également en bois d'acacia portant sur
C toute sa surface un revêtement éblouissant d'or pur; outre cela, un candélabre ayant au pied une tige unique, mais se divisant au sommet en sept branches dont chacune porte une lampe; la matière du candé-

[1] Il s'agit non d'une démarche de la raison remontant des choses visibles aux invisibles, mais d'une connaissance surnaturelle de l'univers, ce qui constitue proprement la gnose pour Origène. (Voir Völker, *Das Vollkommenheitsideal*, pp. 91-95) et qui conduit à l'intuition de l'action divine dans la création.

labre est d'or plein et non de bois revêtu d'or; puis le propitiatoire, l'autel, les chérubins dont les ailes ombragent l'arche, tout cela ne présentant pas seulement l'apparence éclatante de l'or par un revêtement superficiel, mais fait d'une masse d'or battu; avec cela des tentures, à dessins variés, dont l'étoffe, tissée avec art, offre un mélange de couleurs différentes très heureux; elles divisent la tente en deux parties : l'une visible et accessible à certains des D
ministres sacrés, l'autre interdite et inaccessible ; le nom de la première est le Saint, celui de celle qui est cachée le Saint des Saints; enfin des bassins, des brasiers, la tente recouvrant la Demeure, des tentures en poil, des couvertures en peaux teintes en rouge et tout ce qui est encore énuméré dans l'Écriture.

De tout cela, quelle est la signification exacte? De quelles réalités invisibles sont-ce là des imitations? Et quel profit apporte à ceux qui la regardent la reproduction matérielle des réalités contemplées par Moïse. Il me paraît bon de laisser donner l'interprétation authentique de ces choses à ceux qui ont 381 A
grâce pour « pénétrer par l'Esprit les profondeurs de Dieu » et qui sont capables, comme dit l'Apôtre, « de dire en esprit des mystères[1] ». Pour nous ce que nous dirons sur ce sujet n'est que conjecture et hypothèse et nous laissons au jugement de nos lecteurs de le rejeter ou de l'adopter selon ce qu'à l'examen il leur en semblera.

[1] *I Cor.*, XIV, 2.

Disons donc, en partant de Paul qui a partiellement dévoilé le mystère contenu en ces choses, que Moïse a été instruit en figure à l'avance du Mystère du tabernacle qui contient le Tout[1] : c'est le Christ,
B la Puissance et la Sagesse de Dieu, qui dans sa nature propre n'est pas fait de main d'homme, mais qui reçoit une existence créée lorsque le tabernacle doit être construit parmi nous. Ainsi le même tabernacle est en quelque façon créé et incréé : incréé dans sa préexistence, créé lorsqu'il reçoit une existence matérielle. Ces paroles ne paraîtront pas obscures à ceux qui ont reçu le véritable héritage du mystère de notre foi. Unique en effet entre tous est celui qui « était avant les siècles » et qui « est venu à la fin des siècles[2] ». Il n'avait pas besoin de naître temporellement; comment en effet celui qui préexiste aux temps et aux siècles aurait-il besoin d'une naissance temporelle? Mais à cause de nous, qui avions perdu l'être par défaillance de notre vouloir (aboulia), il a daigné naître à notre vie afin de ramener de nouveau à l'être ce qui en était sorti[3]. C'est le Dieu Monogène, qui contient le Tout en Lui — et qui s'est aussi construit « un tabernacle parmi nous[4] ».

C Que si j'appelle « tabernacle[5] » un bien si grand,

[1] *Col.*, I, 17. [2] *Col.*, I, 17.
[3] Le mal est non-être, absence de vouloir, « aboulie ». Cf. C. *Eun.* 544 C; *Cat.*, V, 9.
[4] *Jo.*, I, 4, *Ap.*, XXI, 3.
[5] L'opposition du tabernacle céleste et du tabernacle terrestre figure pour Grégoire le Verbe préexistant et le Verbe incarné, le premier contenant toute la création spirituelle, le second chef de l'Église. Voir : Jean DANIÉLOU, *Textes eschatologiques de Grégoire de Nysse*, R. S. R. juillet 1940, p. 255.

il ne faut pas que celui qui aime le Christ s'en scandalise, comme si le sens de l'expression rabaissait la majesté de la nature divine. En effet aucun des autres noms qui servent à Le désigner n'est plus digne de Lui, mais tous manquent également à Le signifier exactement, aussi bien ceux où l'on s'imagine trouver une idée de grandeur que ceux que l'on considère comme bas. Aussi de même que tous les autres peuvent être employés religieusement avec une certaine signification pour désigner chacun la puissance divine, comme médecin, pasteur, protecteur, pain, envoyé, vigne, voie, porte, demeure, eau, pierre, source et tous les autres qui sont dits d'Elle, ainsi, en un sens qui convient à sa nature divine, est-il appelé Tabernacle[1]. En effet la puissance qui contient D
l'univers, « en laquelle habite la plénitude de la divinité[2] », l'enveloppe commune du tout, celui qui contient le tout en Lui, est-il appelé Tabernacle avec propriété.

Mais il faut interpréter toute la vision en ce sens, afin que chacune des choses vues conduise à la contemplation d'une idée digne de Dieu. Puis donc que le grand Apôtre dit que le « voile du tabernacle inférieur est la chair[3] » du Christ, en raison, je suppose, de ce qu'il est tissé de fils différents, qui représentent les quatre éléments[4], (lui aussi sans doute

[1] Petit traité des « Noms divins » qui annonce Denys. Grégoire a traité plus longuement la question de l' « Analogie » dans le *Cont. Eunomium*, 1093-sqq.
[2] *Col.*, II, 9. [3] *Hebr.*, X, 21
[4] Interprétation cosmique traditionnelle : Phil., *V. Moysi*, III, 6; Cl. Alex., *Strom.*, V, 6, 32.

avait eu la vision du tabernacle et était entré dans
384 A les sanctuaires cachés (adyta) supercélestes où les mystères du Paradis lui furent révélés par l'Esprit)[1], ce serait peut-être une heureuse méthode de partir de cette interprétation partielle et de l'étendre de la partie à l'ensemble du tabernacle. Ne dit-il pas en effet par ailleurs du Monogène, figuré par le tabernacle, que « toutes choses ont été créées en Lui, les visibles et les invisibles, les trônes, les puissances, les principautés, les dominations, les vertus[2] »?

Donc, les colonnes étincelantes d'argent et d'or, les leviers, les anneaux, les chérubins qui couvrent l'Arche de leurs ailes et enfin toutes les choses que comprend la description de la construction du
B Tabernacle (scénopégie), ce sont, si nous les examinons le regard tourné vers les choses d'en haut, les puissances hypercosmiques qui se trouvent dans le tabernacle et soutiennent le tout selon la volonté divine[3]. Ils sont les véritables leviers, « envoyés en secours à cause de ceux qui doivent recevoir l'héritage

[1] *II Cor.*, XII, 4.
[2] *Col.*, I, 16. On voit la méthode de Grégoire. Il utilise les données éparses, dans saint Paul et les prolonge.
[3] Le Temple céleste avait une interprétation cosmique traditionnelle ; il figurait le monde avec ses trois parties : ciel, terre et mer, représentées par le Saint des saints, le saint et le vestibule (Ricciotti, *Hist. d'Israël*, tr. fr., Paris, 1939, I, 397). Ainsi Flav. Josèphe, *Ant. Jud.*, III 123 : il est « *μίμησις τῆς τῶν ὅλων φύσεως* ». Philon l'interprète du *λόγος* (*Vit. Moys.*, III, 4) contenant en lui les « puissances » de la divinité. Clément l'entend du Verbe, contenant en lui non des puissances impersonnelles, mais les créatures angéliques. C'est le sens que Grégoire reprend ici. Le « tout » désigne pour lui, comme toujours, le plérôme des créatures spirituelles, dont fait partie l'humanité, non l'univers visible. Voir Or. *In Ex.* IV 4. Ce sont là les *ὄντα* de 373 B, 376 D, les *νοητά* de 373 C que j'ai traduit par « réalités », et dont il est question 384 B.

du salut[1] », qui sont introduits dans l'âme des sauvés comme dans des sortes d'anneaux, grâce auxquels ils soulèvent dans les hauteurs de la vertu ceux qui gisaient à terre. Quant aux chérubins, le Verbe, en nous les montrant couvrant de leurs ailes les objets mystérieux (mysteria) déposés, dans l'arche confirme le sens spirituel dans lequel il faut entendre le tabernacle. Nous savons en effet que c'est là le nom des Puissances qu'Isaïe et Ézéchiel ont vu se tenir autour de la Divinité. Quant aux ailes qui couvrent l'Arche de l'Alliance, que nos oreilles n'en soient pas surprises.
On retrouve en effet chez Isaïe ce même symbole C
des ailes : ici l'arche, là le visage, sont une seule et même réalité exprimée de deux façons différentes. Ce symbole me paraît signifier que la contemplation des secrets divins est inaccessibles à l'intelligence.

Si tu entends nommer ensuite les Lampes qui sortent d'une seule tige et se divisent en plusieurs branches pour diffuser de tous côtés une lumière abondante, tu ne te trompes pas en y reconnaissant les rayons variés de l'Esprit qui brillent dans le Tabernacle[2]. C'est ce que dit Isaïe, lorsqu'il divise en sept les lumières de l'Esprit[3]. Quant au propitiatoire, je pense qu'il n'a pas besoin d'explication, l'Apôtre ayant mis à nu son sens caché en parlant de « celui que Dieu a fait propitiation pour nos
péchés[4] ». Par l'autel et l'encensoir, entends l'adoration D

[1] *Hébr.*, I, 14.
[2] *Ap.* IV, 5. C'est le procédé même de l'Apocalypse qu'utilise ici Grégoire : le chandelier à sept branches y figure aussi le Saint-Esprit. Cf. Clém., *Paed.*, III, 12, 87.
[3] *Is.*, XI, 2. [4] *Hébr.*, IX, 5.

ininterrompue des créatures dans le tabernacle. En effet ce n'est pas seulement de ceux qui sont « sur la terre » et « sous la terre », mais aussi de ceux qui sont « dans les cieux[1] » qu'il est dit que leur langue rend hommage à celui qui tient le « primat[2] » sur toutes choses : c'est là le sacrifice agréable à Dieu, « le fruit des lèvres[3] », comme dit l'Apôtre et « la bonne odeur des prières[4] ».

Que si l'on voit aussi parmi les objets qui remplissent le tabernacle une peau teinte en rouge et des couvertures de poil, cela n'interrompra pas le développement de notre contemplation. En effet le regard du Prophète, à qui est donné la vision des choses divines, y a vu la Passion rédemptrice préexistant dans la pensée divine[5] : c'est elle qui est
365 A désignée par les deux symboles, la couleur rouge figurant le sang et le poil la mise à mort; le poil en effet est privé de sensibilité : aussi est-il une figure exacte de la mort[6].

LE TABERNACLE

Telles sont donc les réalités que le Prophète découvre à travers les symboles quand il contemple

[1] *Phil.*, II, 10. [2] *Col.*, I, 18. [3] *Hébr.*, XIII, 15.

[4] La description de cette liturgie céleste est un thème cher à Grégoire. L'humanité en a été écartée par la chute (*In Ps.* 508 B). Quand l'œuvre du Christ sera achevée et le tabernacle humain entièrement restauré, l'humanité reprendra sa place parmi les créatures célestes (*P. G.* XLVI 1128-1129). La contemplation est déjà un retour à cet état bienheureux.

[5] Thème paulinien de l'économie du salut préexistant dans la pensée divine. *Eph.*, I, 7.

[6] Le poil, comme le cuir, symbolise la mort (*P. G.*, LXXXVIII, 1632)

le Tabernacle supérieur. Passons maintenant à la contemplation du tabernacle inférieur Étant donne que Paul identifie en de nombreux endroits l'Église avec le Christ[1], nous pourrions entendre les serviteurs du divin Mystère, que le Verbe appelle « colonnes[2] » de l'Église, des apôtres, des docteurs et des prophètes En effet ce n'est pas seulement « Pierre, Jean et Jacques » qui sont « les colonnes » de l'Église, [et Jean le Baptiste n'est pas le seul à être « la lampe qui brille[3] », mais tous ceux qui B
soutiennent par eux-mêmes l'Église, et tous ceux qui en sont les lumières par leurs travaux, sont dits colonnes et lampes. « Vous êtes la lumière du monde[4] », dit le Seigneur aux Apôtres. Et s'adressant à d'autres, le divin Apôtre leur ordonne d'être des colonnes quand il leur dit : « Soyez fermes et inébranlables[5] » Et en réalité il a édifié en Timothée une belle colonne, ayant fait de lui selon ses propres paroles, « la colonne et la base de la vérité de l'Église[6] ».

Dans ce tabernacle nous voyons aussi le sacrifice de louange et l'encens de la prière offerts par tous le matin et le soir. Le grand David nous donne le sens de ces images quand il dirige vers Dieu l'encens de la prière « en odeur de suavité[7] » et qu'il offre « le sacrifice en élevant les mains[8] ». Dans les bassins C

[1] Le tabernacle inférieur figure le Christ mystique, l'Église. Ailleurs Grégoire l'interprète des vertus de l'âme. C'est l'interprétation que l'on retrouve dans RUYSBROECK, *Le livre du tabernacle spirituel*. Celle de Claudel, dans le Commentaire du Psaume XVIII (*Aventures de Sophie*, p. 140 sqq.), se rapproche de celle de Grégoire.

[2] *Gal.*, II, 9. Même citation chez Origène, *In Ex.*, IX, 3; 230, 5.

[3] *Joan.*, V, 35. [4] *Mth.*, V, 14. [5] *I Cor.*, XV, 58.

[6] *I Tim.*, III, 15. [7] *Ps.*, XIV, 2. [8] *Eph.*, V, 2.

on reconnaîtra sans peine ceux qui lavent les souillures du péché par l'eau sacramentelle (mystica) Jean était un bassin, qui lavait dans le Jourdain « dans le baptême de pénitence[1] ». Pierre était un bassin, qui faisait descendre dans l'eau trois mille homme à la fois. Philippe était le bassin de Candace, et ils le sont tous, de tous ceux qui sont faits participants du Don, ceux qui opèrent la grâce. Les tentures qui, jointes ensemble, font le tour du tabernacle peuvent être interprétées à bon droit de l'unité d'esprit des croyants dans la charité et dans la paix. C'est l'interprétation de David, disant : « Il a établi les limites comme paix[2] ». La peau teinte en rouge et les couvertures de poils tressés qui contribuent à
D l'ornement du Tabernacle, signifient respectivement la mortification de « la chair du péché », et l'austérité de la vie ascétique qui sont le plus bel ornement du tabernacle de l'Église. Les peaux en effet, qui par elles-mêmes n'ont pas la vie, mais qui en empruntent l'éclat par la teinture rouge, nous enseignent que la grâce de l'Esprit ne fleurit que dans les âmes de ceux qui se sont faits mourir au péché. Le Verbe peut aussi désigner par la teinture rouge la modestie et la pudeur j'en laisse à juger au lecteur. Quant aux poils tressés, qui forment un tissu rude et désagréable au toucher,
388 A ils suggèrent la pénitence austère et qui affaiblit les passions qui nous habitent : ce sont là tous les traits de la vie virginale qui dompte la chair de ceux qui la pratiquent[3]. Enfin si l'accès de l'intérieur, qui

[1] Cf. Or. *In Ex.*, IX, 3, 259, 22. [2] *Ps.*, CXLVII, 14
[3] La description de l'Église comprend les docteurs, les contem-

est appelé Saint des Saints, est interdit à la foule, ceci est tout à fait en accord avec le sens spirituel. Car c'est vraiment une chose sainte et sainte entre les saintes, intangible et inaccessible[1] que la Vérité de l'univers. Elle réside dans les parties secrètes (adyta) et interdites (aporrhêta) du Tabernacle du Mystère. Comment les efforts de l'intelligence ne seraient-ils pas impuissants puisque la réalité dont il s'agit est hors de sa portée. Il faut donc croire à l'existence de ce qu'on cherche, sans penser toutefois qu'il est exposé aux yeux de tous, mais en sachant qu'il demeure, interdit, dans les régions cachées (adyta) de l'esprit.

LE VÊTEMENT SACERDOTAL

Instruit de ces choses et d'autres du même ordre par la vision du tabernacle, l'œil de l'âme de Moïse, B
purifié et surélevé par de semblables contemplations, monte vers de nouvelles cîmes spirituelles. Il prend connaissance du vêtement sacerdotal qui comprend le vêtement de dessus, la tunique, le célèbre pectoral étincelant de l'éclat de pierres précieuses variées, la tiare qui entoure la tête, surmontée de la lame, le caleçon, les grenades, les clochettes puis par dessus tout l'oracle (ephod) avec le jugement (urim) et la

platifs, les ministres des sacrements, les ascètes, tous unis par la charité. Voir *In Cant.*, 927 C. Comme pour Origène (*In Num.*, II), l'état de virginité représente un degré de la hiérarchie ecclésiastique.
[1] Accumulation de termes négatifs, comme chaque fois qu'il s'agit de la connaissance de Dieu. On peut noter aussi l'expression « la vérité de l'univers », pour désigner l'essence divine qui est à rapprocher de 373 B : « la contemplation de l'univers », l'univers étant dans l'un et l'autre cas celui des créatures spirituelles.

vérité (tummim) qui apparaît dans l'un et l'autre, enfin les épaulettes qui les soutiennent de part et d'autre et sur lesquelles sont inscrits les noms des
C patriarches. Parmi ces objets, leur nom même supprime pour quelques-uns l'utilité d'une transposition spirituelle. Quels noms en effet pour des vêtements corporels que ceux de jugement, d'oracle et de vérité? Cela nous montre clairement que ce n'est pas d'un vêtement sensible qu'il s'agit dans le texte, mais d'une certaine parure de l'âme, tissée avec les actes de la vertu.

La tunique est teinte en pourpre bleue[1]. Certains, parmi ceux qui ont, avant nous, commenté allégoriquement ce passage, disent que cette couleur désigne l'air[2]. Pour moi, je n'ai pas à en décider. Je ne rejette pas l'idée qui peut très bien s'entendre, au sens spirituel, de la vertu. Par là le Verbe ordonne, à celui qui veut se consacrer au service de Dieu, d' « offrir son corps » en sacrifice et devenir « une hostie vivante » du sacrifice vivant et du « culte
D spirituel[3] », de ne pas accabler son âme du vêtement d'une vie épaisse et charnelle[4], mais de rendre toutes

[1] *Sap.*, XVIII, 24.

[2] Allusion directe à l'interprétation cosmique de la tunique du grand prêtre chez Philon, *Vit. Moysi*, III, 12; Clém., *Strom.*, V, 6, 32. Grégoire utilise ce symbolisme, mais lui donne un sens spirituel la couleur bleue représente la vie céleste, le dégagement des choses de la terre.

[3] *Rom.*, XII, 1.

[4] La vie charnelle est comme un poids qui retient l'âme et l'empêche de céder à l'attraction divine, au « pondus ad sursum » qui est sa vraie nature. C'est un thème platonicien, *Phaedr.*, 248 C la Vertu est comparé à une aile qui rend à l'âme sa légèreté. La théorie se retrouve chez Grégoire, *De An. et Resurrect.*, 120 D; *De Virg.*, 366 A C.

ses actions légères comme une toile d'araignée par la pureté de sa vie. Ainsi, en brisant cette nature corporelle, il se rapprochera de ce qui est sans poids, léger et aérien, si bien que, « le jour où retentira la trompette » eschatologique, nous trouvant sans rien qui nous appesantisse et nous alourdisse pour répondre à la voix de celui qui nous appelle, « nous serons emportés en haut dans les airs avec le Seigneur », n'étant retenus sur la terre par aucun poids. Celui donc qui, selon le mot du Psalmiste, a fait dessécher son âme comme l'araignée, a revêtu cette tunique
aérienne[1]. Elle s'étend de la tête à l'extrémité des 389 A
pieds, ce qui veut dire que la Loi ne veut pas d'une vertu tronquée[2].

[1] Le thème des tuniques est commun à toute la littérature religieuse hellénistique Il se rattache à la théorie gnostique de l'âme revêtant des tuniques de plus en plus épaisses à mesure de sa chute à travers les sphères planétaires et se dépouillant de ces tuniques au cours de sa remontée. (Voir CUMONT, *Religions orientales dans l'Empire romain*, 3e éd., Paris, 1929, p. 282). La doctrine des tuniques de peau représente une interprétation de *Gen.*, III, 21 en fonction de ces représentations. Mais le dépouillement des tuniques de peau peut se présenter aussi sous la forme d'un revêtement de tuniques aériennes (PROCLUS, *Elements of theology*, ed. Dodds, p. 313) ; on trouve cette conception chez Jamblique, Proclus, dans les écrits hermétistes. Mêmes images dans saint Paul, *II Cor.*, V, 2. Grégoire utilise souvent ce thème. Ainsi dans le *De Anima*, 103 A, il écrit : « Lorsque notre vêtement de chair sera défait, un vêtement nouveau nous sera tissé, non plus pesant comme celui de maintenant, mais léger et aérien ». Ce sont les mêmes mots que Grégoire emploie ici. Notons seulement que l'accent est mis davantage sur la transformation spirituelle que sur la résurrection eschatologique. C'est au ce sens intériorisé d'ailleurs que nous trouvons le thème des tuniques, interprété dans toute une tradition qui va de Philon à Plotin et qui s'oppose à la tradition cosmique des gnostiques (Phil., *Leg. All.*, II, 56; *Quaest. in Lev.*, X, 4-5).

[2] Ici encore l'interprétation cosmique (la tunique qui descend jusqu'aux pieds figure la totalité de l'univers) cède à l'interprétation spirituelle (la vertu doit être intégrale). L'interprétation cosmique est déjà dans *Sap.*, XVIII, 24

Les clochettes d'or alternant avec les grenades représentent le rayonnement des belles actions. La perfection en effet est constituée par l'union de deux choses, la foi en Dieu et une vie selon sa conscience. Ce sont ces grenades et ces clochettes que le grand Paul attache au vêtement de Timothée, quand il lui dit qu'il doit avoir la foi et une bonne conscience[1]. Que la foi donc fasse entendre un son pur et puissant
B dans la prédication de la Sainte Trinité[2]. Que la vie de son côté imite la nature de la grenade, recouverte à l'extérieur d'une écorce dure et rugeuse qui n'est pas comestible, mais dont l'intérieur est agréable aux yeux par la manière variée et régulière dont le fruit est disposé et plus agréable encore au goût par sa douce saveur. Ainsi la vie austère des amis de la sagesse n'a-t-elle ni charme ni séduction pour les sens, mais elle est chargée d'heureuses espérances, pour le jour où son fruit sera mûr. En effet, lorsque le jardinier de nos âmes ouvrira à son heure la grenade de notre vie et mettra au jour la beauté des choses qui y sont cachées, alors la jouissance de ses fruits fera les délices de ceux qui y auront part[3]. C'est le divin Apôtre qui l'a dit à un endroit : « Toute discipline sur le moment ne semble pas apporter la joie, mais la tristesse[4]. » Et c'est bien là l'impression que donne

[1] *I Tim.*, I, 19.
[2] Même interprétation des clochettes chez Clém., *Str.*, V, 6, 37.
[3] Belle image pour illustrer l'idée chère à Grégoire que la vertu austère d'abord parce qu'elle contredit notre fausse nature, nous introduit aux vraies joies, à cette « suavité des nourritures intérieures ». Voir *In Cant.*, 970 C; 1108 B. H. von BALTHASAR, *La philosophie religieuse de G. de N.*, R. S. R., déc. 1939, p. 541.
[4] *Hebr.*, XII, 11.

le premier contact de la grenade, mais plus tard, elle porte un « fruit de paix » : c'est la douceur des C
nourritures intérieures.

Quant à la tunique, le Verbe ordonne encore qu'elle soit bordée de houppes. On appelle houppes des pendentifs sphériques suspendus sans autre fin que l'ornement. Nous apprenons par là que la mesure de la vertu n'est pas la seule obligation, mais qu'il est laissé à notre initiative de chercher ce que nous pourrions faire en plus. Par là nous ajoutons quelque chose à la beauté du vêtement, comme faisait Paul, unissant aux préceptes les houppes de ses œuvres surérogatoires. Ainsi la Loi ordonnant que tous ceux qui servent à l'autel vivent de l'autel, et n'empêchant pas d'avoir avec soi une sœur, et permettant à ceux qui annoncent l'Évangile de vivre de cela, Paul, lui, veut que l'Évangile soit gratuit et préfère pour cette D
raison « subir » la faim, la soif, la fatigue[1] : ce sont là les belles houppes qui ornent d'une beauté supplémentaire la tunique des commandements.

Par-dessus la tunique sont placées deux pièces d'étoffe qui descendent des épaules, couvrent la poitrine et le haut du dos. Elles sont attachées ensemble à chaque épaule par deux agrafes. Ces agrafes sont des pierres portant gravé chacune le nom de six patriarches. Le tissu de ces pièces est de plusieurs couleurs : la pourpre bleue y alterne avec le cramoisi et l'écarlate avec le lin. Toutes sont entremêlées de fils d'or. Le mélange de ces diverses

[1] *I Cor.*, IX, 13.

392 A teintes compose un tissu d'une beauté éblouissante. Nous apprenons par là que la beauté de l'homme intérieur figurée à bon droit par la partie supérieure du vêtement, est faite du mélange de vertus nombreuses et variées : le bleu s'y mêle à la pourpre, c'est-à-dire que la dignité royale s'y joint à la pureté des mœurs, le lin s'y unit à l'écarlate, c'est-à-dire que la rougeur de la modestie s'associe la blancheur d'une vie sans tache. L'or qui brille parmi toutes ces couleurs désigne le trésor caché dans une telle vie Quant aux Patriarches dont les noms sont gravés sur les agrafes, l'ornement qu'ils nous apportent n'est pas négligeable : les exemples de vertu qu'ils ont réalisés dans le passé ont enrichi l'humanité.

Sur cet ornement des pièces d'étoffe descend encore une autre parure : ce sont des petits boucliers d'or fixés à chaque épaulette et soutenant un objet en or
B de forme quadrangulaire incrusté de douze pierres disposées en rangées : cela faisait quatre rangées contenant chacune trois pierres. Parmi ces pierres, on n'aurait pu en trouver deux semblables, mais chacune brillait d'un éclat particulier. Telle était la disposition de cette parure. Voyons sa signification. Les boucliers suspendus aux épaules signifient, comme on l'a montré, les deux faces de l'armement contre l'adversaire. En effet la vertu, comme il a été dit un peu plus haut, résultant de l'union de la foi et d'une vie selon la conscience[1], nous sommes en sécurité de part et d'autre, grâce à la protection de

[1] *I Tim.*, I, 19.

ces boucliers et nous demeurons invulnérables aux traits de l'ennemi, « par les armes de la justice, à droite et à gauche[1] ». Quant à l'objet quadrangulaire C
suspendu de chaque côté aux boucliers et où les noms des patriarches éponymes des tribus sont gravés sur des pierres, c'est le voile qui protège l'homme intérieur. Par là le Verbe nous enseigne que celui qui a repoussé avec les deux boucliers les traits du Méchant ornera sa propre âme de toutes les vertus des Patriarches, comme brillant d'un éclat particulier sur le tissu de la vie parfaite La forme quadrangulaire signifie la stabilité dans le bien; les objets de cette forme sont en effet difficiles à déplacer, à cause des angles qui limitent la surface plane sur laquelle ils reposent.

Les chaînettes par lesquelles ces parures sont attachées aux bras me paraissent enseigner que la vie parfaite demande l'union de la philosophie pratique D
et de l'exercice de la contemplation, le cœur étant le symbole de la contemplation et les bras, des œuvres. La mitre qui orne la tête désigne la couronne réservée à ceux qui auront bien vécu. Elle est ornée des signes mystérieux gravés sur la lame d'or « comme sur un cachet ». Quant aux chaussures, celui qui est revêtu de tant de parures n'en porte pas, afin de n'être pas ralenti dans sa course et gêné dans son mouvement par le revêtement des peaux mortes, selon l'interprétation que nous avons déjà donnée à propos de la scène de la montagne. Comment en effet irait-il

[1] *II Cor.*, VI, 7

orner ses pieds de chaussures, alors qu'au début de son initiation (mystagogie), il les a rejetées comme étant un obstacle à sa montée[1]?

LES TABLES BRISÉES ET RESTAURÉES

Celui qui a passé par toutes les ascensions que nous avons contemplées porte dans ses mains les tables gravées par Dieu qui contien-
393 A nent la Loi divine. Mais celles-ci se brisent en se heurtant à la dureté de la résistance des pécheurs. Il s'agissait, comme péché, de la fabrication d'une idole, représentant un veau. L'ayant façonnée et dressée, ils lui rendaient un culte. Mais Moïse la renversa, la fit dissoudre dans de l'eau qu'il fit boire à ceux qui avaient péché. Et ainsi fut totalement anéantie la matière qui avait servi à l'impiété des hommes.

Cette histoire est une prophétie des événements que nous avons vu s'accomplir de notre temps. Le culte erroné des idoles a en effet complètement disparu, absorbé par les bouches pieuses de ceux

[1] Grégoire renvoie à 333 A. Celui qui a déposé la vie terrestre ne doit plus la reprendre. Grégoire a repris le thème dans le *Com. sur le Cantique* : « Après s'être lavée les pieds, (l'âme) ne veut plus à nouveau les salir avec la terre en marchant. J'ai lavé mes pieds, dit-elle, comment les salirai-je? On ne dit pas en effet que Moïse, quand il eût dégagé ses pieds sur l'ordre de Dieu de leur enveloppe morte de peaux pour s'avancer sur la Terre sainte et être illuminé, les reprit ensuite dans des sandales. Et lorsqu'il composa le vêtement sacerdotal, selon le modèle qui leur avait été montré sur la montagne, il n'imagina aucun ornement pour les pieds. Mais la parure du pied sacerdotal, c'est d'être nu et libre de tout revêtement. » *In Cant.*, 1005 D. Toutefois dans notre texte, dominé par l'image de la course, c'est l'idée de ne pas alourdir celle-ci sur laquelle Grégoire met l'accent.

qui par la confession de la vérité ont détruit en eux-mêmes la substance de l'impiété. Et les antiques mystères établis par les idolâtres se sont évanouis comme une eau sans consistance, comme une eau qui a été bue par la bouche même de ceux qui en
étaient les sectateurs ardents. Aussi lorsque tu vois B
ceux qui auparavant tombaient dans cette illusion, renverser maintenant et détruire ces idoles dans lesquelles ils mettaient leur confiance, ne te semble-t-il pas entendre la voix de l'histoire qui annonçait « Toute idole sera absorbée un jour par la bouche d'hommes qui se convertiront de l'erreur à la vraie religion[1] ».

Après cela nous voyons Moïse armer les Lévites contre leurs compatriotes. Ceux-ci, passant et repassant dans le camp d'une extrémité à l'autre, mettent à mort indistinctement tous ceux qu'ils rencontrent, laissant la pointe de l'épée décider de ceux qui seraient tués. Ils donnaient la mort également à tout homme qui se trouvait là, sans opérer de discernement parmi ceux qu'ils supprimaient, ne connaissant ni ami ni ennemi, ni parent ni étranger, ni familier ni inconnu : unique était le mouvement de leur main, s'exerçant également et de la même manière sur tout
homme sur qui ils tombaient. La leçon utile de ce C
passage paraît consister en ceci, que tous ayant été collectivement complices du péché et le camp tout entier ne formant qu'une unité du point de vue du vice, le châtiment s'exerce contre eux, mais indis-

[1] Écho du triomphe du christianisme au IVe siècle.

tinctement. De même en effet que lorsqu'un homme pris en faute est châtié avec des coups, quelle que soit la partie du corps déchirée par le fouet, la souffrance de la partie s'étend normalement au tout, ainsi le corps, qui est tout entier contaminé par le peché, devant tout entier également être puni, le châtiment qui s'exerce sur une partie a corrigé le tout. Ainsi, le même mal affectant l'ensemble, si la colère de Dieu ne va pas s'exercer contre tous, mais contre quelques-uns, il faut y voir une preuve de l'humanité (philantropie) dont Dieu témoigne dans
D la correction des fautes commises : en effet tous ne sont pas frappés et tous cependant sont détournés du mal et redressés par les coups reçus par quelques-uns.

Mais cette considération se rattache encore au sens littéral. Le sens spirituel pourra nous apporter quelque profit. Le Législateur, dans un appel généreux adressé à tous, leur dit : « Si quelqu'un est pour Dieu, qu'il vienne à moi ». C'est là ce que la voix de la Loi demande à tous : « Si quelqu'un veut être ami de Dieu, qu'il soit ami de moi, la Loi ». Celui en effet qui est ami de la Loi est pleinement ami de Dieu A ceux qui sont rassemblés autour de lui, il ordonne alors de prendre l'épée contre frère, ami, voisin. Nous comprenons par là, en nous tournant vers le
396 A sens spirituel que tout homme qui se tourne vers Dieu et vers la Loi se purifie en détruisant les habitudes mauvaises qui sont en lui En effet les mots de frère, ami, voisin ne sont pas toujours pris en bonne part par l'Écriture, mais il est un frère qui est un

étranger, un ami qui est un ennemi, un voisin qui est un adversaire[1]. Par là nous entendons ces mouvements intérieurs qui sont enracinés dans notre âme, dont la vie opère notre mort, dont la mort opère notre vie.

Cette interprétation s'accorde avec ce que nous avons déjà expliqué au sujet d'Aaron ; nous avons entendu par sa venue au devant de Moïse l'assistance et l'aide de l'ange qui opère des prodiges contre les Égyptiens, que l'on peut considérer à bon droit
comme plus âgé, à cause de l'antériorité de la création B
de la nature incorporelle et angélique sur la nôtre et aussi d'autre part comme frère à cause de la parenté de sa nature intellectuelle avec la nôtre. Or ceci est inconciliable avec notre passage où on ne voit pas comment il est possible de prendre en bonne part l'assistance qu'Aaron prête aux Juifs quand il se fait l'instrument de leur idolâtrie. Par là l'Écriture nous donne à entendre discrètement à propos de ce nom de frère, que le même mot peut n'avoir pas toujours la même signification, quand il est pris pour désigner des choses opposées. Autre est le frère qui renverse le tyran égyptien, autre celui qui façonne l'idole pour les Israélites, même si le nom est commun à l'un et à l'autre.

Contre des frères comme ce dernier, Moïse tire son épée. Ce qu'il ordonne aux autres en effet, il se le

[1] Frère est un symbole bivalent. Notre déchéance nous est en effet si familière que nous la prenons pour notre vraie nature ; elle est le faux-frère. Et c'est le vrai frère, la vie angélique qui paraît d'abord contre-nature. Voir *Phaed.*, 81 B. et le mythe de la caverne.

prescrit aussi à lui-même. La destruction de semblables
C frères, c'est la suppression du péché. Tout homme en effet qui a fait disparaître quelque mal installé par le dessein de l'Adversaire a tué en lui celui qui y vivait par le péché. La doctrine contenue ici sera plus fortement établie, si nous rapprochons d'autres épisodes de cette considération. Il est dit en effet que l'ordre fût donné par Aaron aux Israélites qu'il leur fallait se dépouiller de leurs boucles d'oreilles et celles-ci une fois enlevées fournirent la matière de l'idole. Que dirons-nous là-dessus? Que Moïse orna l'ouïe des Israélites de cet ornement des boucles d'oreilles qui représente la Loi — et que le faux-frère, en poussant à la désobéissance, enleva l'ornement qui avait été donné à l'ouïe et en fit une idole. C'est là ce qui s'est produit lors de la première appa-
D rition du péché : l'enlèvement de la boucle d'oreille a été le conseil de désobéir au commandement, quand le serpent s'étant fait passer pour un ami et un voisin auprès des Protoplastes, leur conseilla comme chose utile et bonne de rejeter la prescription divine. Voilà ce que signifie dépouiller l'ouïe de la boucle d'oreilles du commandement. Celui qui tue de tels frères, de tels amis, de tels voisins, entendra de la Loi cette parole que l'histoire nous rapporte avoir été dite par Moïse à ceux qui font de telles exécutions : « Vous êtes venus aujourd'hui les mains pleines vers le Seigneur, chacun avec votre propre fils ou votre propre frère; vous recevrez aujourd'hui une bénédiction ».

C'est à propos, semble-t-il, que l'allusion à ceux

qui ont inauguré le péché s'est introduite dans notre 497 A
discours. Nous apprenons ainsi en effet comment les tables gravées par Dieu et sur lesquelles la Loi divine était inscrite, étant tombées sur la terre des mains de Moïse et ayant été brisées par la résistance du sol, sont à nouveau reconstituées par Moïse, sans être toutefois entièrement les mêmes, mais portant seulement la même inscription. Ayant pris en effet à la terre la matière des tables, il les présente à Dieu pour que par sa puissance il grave en elles la Loi; et ainsi il ramène la grâce, emportant la Loi sur les tables de pierre, Dieu lui-même ayant inscrit les paroles sur la pierre. Peut-être est-il possible, guidé par cet épisode, d'entrevoir quelque chose de la conduite de la providence divine à notre égard. Si en effet le divin Apôtre a dit vrai, en appelant « tables » nos cœurs[1], c'est-à-dire le sommet (hegemonikon) de l'âme — et comment ne serait-il pas véridique, celui « qui sonde par l'esprit les profondeurs de
Dieu[2] » — il est possible de déduire de là, par voie de B
conséquence, que la nature originelle de l'homme était infrangible et immortelle, façonnée par les mains divines et empreinte de la beauté des caractères non-écrits de la Loi : la conformité de notre volonté avec la Loi était inscrite dans notre nature avec l'éloignement du mal et le respect des choses divines[3]. Mais lorsque le son du péché, que le début de l'Écriture

[1] *I Cor.*, II, 10. [2] *I Cor.*, III, 3.

[3] Grégoire expose ici sa conception de l' « économie ». La « nature » humaine est destinée à l'incorruptibilité; le péché l'a précipitée dans la condition charnelle; l'incarnation restaure l'humanité totale, assumée par le Christ, dans son intégrité primitive. Grégoire met

appelle « voix du serpent » et l'histoire des tables « voix de ceux qui chantent dans l'ivresse », parvint à nos oreilles, alors étant tombées à terre, elles se brisèrent. Mais le vrai Législateur, dont Moïse est le type, se tailla à nouveau les tables de notre nature en en prenant la matière de notre terre : sa chair divine en effet n'a pas été produite par mariage, mais lui-même est ouvrier de sa propre chair, gravée par le Doigt de Dieu : c'est l'Esprit-Saint qui « vint sur la Vierge et la vertu du Très-Haut qui la couvrit
C de son ombre[1] ». Après cet événement, la nature retrouva son infrangibilité, devenue immortelle par l'impression du Doigt : le Doigt, c'est le nom que l'Écriture en beaucoup d'endroits donne au Saint-Esprit.

Par là Moïse est à ce point transfiguré, que la manifestation de sa gloire excède la capacité de l'œil charnel. Celui qui est instruit des mystères de notre foi n'ignore pas le sens spirituel que recouvre le récit historique. Celui qui a restauré la table brisée de notre nature — tu comprends bien que ces mots désignent celui qui a guéri nos meurtrissures — quand
D il eut rendu à son état primitif la table brisée de notre nature, l'ayant transformée par le Doigt divin, désormais n'est plus à la portée des yeux des indignes, mais il est inaccessible aux regards tournés vers lui à cause de l'excès de sa gloire. En vérité en effet,

l'accent sur le caractère physique et social de l'incarnation. C'est une vue analogue que symbolisait plus haut la guérison de la main de Moïse : 336 A.

[1] *Lc.*, X, 35.

lorsqu'il viendra, comme dit l'Écriture, dans sa gloire et tous ses Anges avec lui, c'est à peine si les justes pourront le recevoir et le contempler. Quant à l'impie et à celui qui appartient à la secte juive, comme dit Isaïe, il n'est pas capable de cette vision : « Qu'on fasse disparaître l'impie, pour qu'il ne voie pas la gloire de Dieu[1] ».

L'EPECTASE

Mais nous nous sommes laissé entraîner, en suivant le fil de nos 400 A
explications, à essayer de saisir quelque chose de la signification spirituelle de ce passage; revenons à notre sujet. Comment l'homme à qui tant de théophanies ont rendu Dieu clairement visible, selon le témoignage de l'Écriture, lorsqu'elle parle de « face à face, comme un ami parle à son ami », comment donc l'homme qui a connu cela, comme s'il n'avait pas encore obtenu ce que nous croyions sur la foi de l'Écriture qu'il avait déjà trouvé, demande-t-il à Dieu de se manifester à lui? Celui qui ne cesse de se montrer ne lui est-il pas encore apparu? Et la voix d'en-haut accède d'un côté au désir formulé par sa demande et ne lui refuse pas de lui accorder cette grâce; mais elle le conduit à nouveau au désespoir lorsqu'elle explique que ce qu'il recherche excède la capacité de la nature humaine. Cependant Dieu dit qu'il y a « un lieu près de Lui », et dans ce lieu « un rocher » et dans le rocher « un creux », dans
lequel il ordonne à Moïse de se tenir; il ajoute qu'Il B

[1] *Is.*, XXVI, 10.

lui couvrira la figure de la main tandis qu'il sortira, et que Moïse verra le dos de celui qu'il a appelé et qu'ainsi il croira voir celui qu'il cherche si bien que la promesse faite par la voix divine ne sera pas mensongère.

Si quelqu'un considère ces choses selon la lettre, non seulement le sens en reste obscur à l'examen, mais il n'est même pas exempt d'une signification incompatible avec Dieu : en effet on ne peut parler de devant et de dos qu'à propos des choses qui ont une figure visible. Or toute figure est la limitation d'un corps. Ainsi celui qui attribue à Dieu une figure ne pourra pas le dispenser non plus d'une nature corporelle. Or tout corps est composé. Mais le composé est constitué par l'assemblage d'éléments hétérogènes. Ainsi ce qui est composé, nul ne niera que cela ne puisse aussi se dissocier. Mais ce qui est composé ne peut être incorruptible. En effet la corruption est la désagrégation du composé. Si donc quelqu'un attribue à Dieu un dos au sens littéral, il sera entraîné
C nécessairement à une conséquence absurde. En effet, le devant et le derrière sont dans la figure; la figure est dans le corps; celui-ci étant décomposé est donc par nature décomposable. Mais ce qui se décompose ne peut être incorruptible; donc celui qui est esclave de la lettre doit estimer par une conséquence nécessaire qu'il y a de la corruption en Dieu. Or en réalité Dieu est incorruptible et incorporel. Mais alors l'interprétation qui convient vraiment au texte n'est pas l'interprétation littérale. Or, si ce passage qui fait partie de la trame du texte, nous force à chercher

un autre sens, il convient aussi tout à fait de penser la même chose de l'ensemble. En effet, ce que nous aurons jugé vrai de la partie, il est nécessaire que nous le fassions aussi pour le tout[1] Donc le lieu qui est auprès de Dieu, et le Rocher qui est dans le lieu, et
l'espace qui est dans le Rocher, qui est nommé D
« creux », et l'entrée de Moïse dans cet espace, et l'extension de la main divine sur le visage, et le passage et l'appel et ensuite la contemplation des épaules - tout cela sera plus heureusement interprété au sens spirituel[2].

Quelle en est donc la signification? De même que les corps pesants, s'ils prennent leur élan de quelque sommet, — même si personne ne se trouve pour les pousser, une fois la première impulsion donnée, sont emportés d'eux-mêmes vers le bas par un mouvement rapide, jusqu'à ce qu'ils rencontrent un
espace plat, et de même que, une fois mis en mouve- 401 A
ment, ils sont entraînés en bas par leur forme, si personne ne se trouve pour briser leur élan par un obstacle —; ainsi l'âme délivrée de ses attaches terrestres s'élance légère et rapide vers les hauteurs, s'envolant des choses inférieures vers le ciel. Si rien ne vient d'en-bas interrompre son élan — comme la nature du Bien a la propriété d'attirer à soi ceux qui lèvent les yeux vers elle — l'âme s'élève toujours davantage au-dessus d'elle-même, « tendue » par le

[1] Passage dialectique à la manière des rhéteurs. Méridier, *op. cit.*, 208 sqq.
[2] De l'anthropomorphisme évident de ce passage de l'Exode, Grégoire conclut à une justification générale de la « théorie ».

désir des choses célestes « vers ce qui est en avant », comme dit l'Apôtre, et son vol la mènera toujours plus haut. Le désir, en effet, qu'elle a de ne pas renoncer, pour ce qu'elle a déjà acquis, aux sommets qui sont au-dessus d'elle, lui communique un mouvement ascensionnel qui n'a pas de cesse, où elle trouve toujours dans ce qu'elle a réalisé, un nouvel élan
B pour voler plus haut[1]. Seule en effet l'activité spirituelle a cette propriété de nourrir sa force en la dépensant et de ne pas perdre, mais d'augmenter sa vigueur par l'exercice[2]. C'est pourquoi nous disons du grand Moïse que, allant toujours de l'avant, il n'arrête nulle part son ascension ni ne propose de limite à son mouvement vers les hauteurs, mais qu'ayant une fois mis le pied à l'échelle, « sur laquelle Dieu était appuyé », comme dit Jacob, il ne cesse de monter à l'échelon supérieur[3], continuant toujours de s'élever, parce que chaque marche qu'il occupe dans la hauteur, débouche toujours sur un au-delà.

Il refuse de passer faussement pour le fils de la reine d'Égypte. Il venge l'Hébreu. Il se transporte

[1] Thème de la « participation » : le lieu de l'âme est le Bien. C'est là que tend son mouvement naturel quand ne la retient pas la vie étrangère. Grégoire a exprimé ailleurs cette idée par l'image de la bulle d'air qui tend à s'élever. C'est la gravitation de l'amour qui est déjà dans Platon, *Conv.*, 210 A, que l'on retrouve chez saint Augustin, *In Ps.* LXI. Cette montée vertigineuse que rien n'arrêtera jamais, fait penser aux ascensions des coupoles baroques où la vue se perd dans les cercles célestes.

[2] Même idée chez Plotin, V, 8, 4, 26 : « Il n'y a dans la contemplation ni fatigue ni satiété qui forceraient au repos ».

[3] L'image de l'échelle est déjà dans Platon, *Conv.*, 211 C. Grégoire la reprend souvent (*C. Eun.*, 940 D; *In Cant.*, 876 B). Elle fera fortune dans la mystique ultérieure. Elle est avec « les ailes », « l'ascension », « la flèche », l'un des symboles de l'éros. Voir NYGREN, *op. cit.* II, 1, 225 sqq.

dans un lieu désert que la vie des hommes ne trouble pas. Il fait paître dans son âme le troupeau des animaux paisibles. Il voit l'éclat de la flamme. Il rend légère sa montée vers la flamme en dépouillant ses chaussures. Il réclame la liberté pour les membres C
de sa famille et de sa race. Il voit son ennemi se noyer en s'enfonçant dans les flots. Il demeure sous la nuée. Il apaise la soif avec le Rocher. Il récolte le pain dans le ciel. En étendant les mains, il triomphe de l'étranger. Il entend la trompette. Il entre dans la ténèbre. Il pénètre dans les demeures cachées du tabernacle incréé. Il apprend les secrets du Sacerdoce. Il fait disparaître l'idole. Il supplie Dieu. Il rétablit la Loi brisée par la malice des Juifs. Il rayonne de gloire — et s'étant élevé à de tels sommets, il brûle encore de désir et il est insatiable d'avoir davantage D
et il a encore soif de ce dont il s'est gorgé à satiété; et, comme s'il n'en avait pas encore joui, il demande à l'obtenir, suppliant Dieu de se manifester à lui, non dans la mesure où il peut y participer, mais comme il est en lui-même.

Ressentir cela me semble d'une âme animée d'un amour[1] et d'un désir ardent de la beauté essentielle,

[1] Le mot ἔρως apparaît ici. Cet élan vers la Beauté rappelle les pages du *Banquet*, 211 C. D. C'est aussi le terme dont se sert Plotin pour exprimer l'attirance du Bien, III, 5, 1. On sait que SCHELER, *L'homme du ressentiment*, et NYGREN, *Eros et Agapè*, ont reproché à Origène et à Grégoire d'avoir réintroduit l'éros platonicien dans le christianisme et d'avoir par là altéré la vraie conception chrétienne de l'amour, l'agapè, qui n'est pas le désir de l'inférieur pour le supérieur, mais la communication que le supérieur fait de soi à l'inférieur. Il est sûr que nous trouvons ici une trace de platonisme, mais il faut remarquer deux choses : la première est que l'éros de Grégoire correspond moins à l'agapè qu'à la pistis paulinienne, qui est elle aussi appel de l'inférieur vers le supérieur; et en second lieu que

d'une âme que l'espérance ne cesse d'entraîner de ce qu'elle a vu à ce qui est au-delà, et qui alimente continuellement son désir de ce qui reste encore caché par ce qu'elle découvre sans cesse. Il s'ensuit que l'ardent amant (érastés) de la Beauté recevant ce qui lui apparaît continuellement comme une image de ce qu'il désire, aspire à se remplir de la figure même de l'Archétype; et la demande audacieuse de l'âme qui monte la Montagne du désir, c'est de ne pas jouir de la Beauté par des miroirs et des reflets,
404 A mais face à face. La voix divine accorde ce qui est demandé par les choses qu'elle refuse, offrant en peu de mots un abîme immense de pensée : la munificence de Dieu lui accorde l'accomplissement de son désir; mais en même temps elle ne lui promet pas le repos ou la satiété Et en effet il ne se serait pas montré lui-même à son serviteur si cette vue avait été telle qu'elle eût arrêté le désir du voyant. Car c'est en cela que consiste la véritable vision de Dieu, dans le fait que celui qui lève les yeux vers Lui ne cesse jamais de le désirer[1]. C'est pourquoi il dit « Tu ne pourras voir mon visage. En effet nul homme

l'éros se transforme au terme en agapè, quand le désir de Dieu fait place à la totale remise entre ses mains. Voir Horn, *Eros chez Grégoire de Nysse*, R. A. M., oct. 1926, 378-380.

[1] Formule excellente de la doctrine de Grégoire sur la vision de Dieu. Voir sur cette question très discutée : Koch, *Die mystische Schauen beim Gregor von Nyssa*, Theol. Quart. 1898, p. 357 sqq. ; Diekamp, *Die Gotteslehre des heiligen Gregors von Nyssa*, Münster, 1896; von Ivanka, *Von Platonismus zur Theorie der Mystik*, Scholastik, 1936, p. 163. Ce dernier auteur établit que Grégoire dépasse l'idée platonicienne — et augustinienne — d'une découverte de Dieu par introversion à l'intérieur de l'âme et voit le medium de la connaissance de Dieu dans l'acte de charité par lequel l'âme se tend vers Lui au-delà de toute créature

ne verra mon visage sans mourir ». L'Écriture nous dit cela non en ce sens que cette vue puisse devenir cause de mort pour ceux qui en jouiraient Comment en effet le visage de la Vie serait-il jamais cause de
mort pour ceux qui s'en approchent? Mais l'Être B
divin étant vivifiant par essence, et d'autre part le caractère distinctif de la nature divine étant d'être au-dessus de toute détermination, celui qui pense que Dieu est quelque chose de déterminé, passe à côté de celui qui est l'Être par essence, pour saisir ce que l'activité subjective de l'esprit prend pour de l'être, et n'a pas la Vie[1]. Car la Vie véritable c'est celui qui est par essence. Or cet être est inaccessible à la connaissance. Si donc la Nature vivifiante transcende la connaissance, ce qui est saisi par l'esprit n'est aucunement la Vie. Or ce qui n'est pas vie n'est pas apte à communiquer la vie. Donc ce qu'il désire s'accomplit par Moïse par là même que son désir demeure inassouvi. Il apprend en effet par les paroles qui lui sont dites que le divin selon sa propre nature, est infini, n'étant circonscrit par aucune limite. Si en effet on lui attribuait quelque borne, il serait de toute nécessité, avec la limite, de considérer aussi ce qui est au-delà d'elle[2] Car ce qui est limité aboutit forcément à quelque chose. Ainsi l'air est la limite des choses qui sont sur la terre, et l'eau des êtres qui sont dans l'eau; et donc, le poisson est de toutes part environné par l'eau, l'oiseau par l'air, si bien

[1] Ce sont les δόξαι, les ἐπίνοιαι, où Grégoire reprochait à Eunomius de croire qu'il atteignait l'essence même de Dieu.

[2] Sur tout ceci, voir Introduction, III, La théorie du progrès.

que le poisson est entièrement limité tout autour par l'eau qui l'enveloppe et le reçoit, et de même l'oiseau par l'air dont il est entouré. Ainsi il est nécessaire, si le divin est conçu comme limité, qu'il soit environné par une réalité hétérogène. Que le contenant en effet soit plus grand que le contenu,
C la logique en témoigne. Mais tout le monde est d'accord pour dire que la divinité est la Beauté essentielle. Or ce qui est d'autre nature que le beau est forcément quelque chose d'autre que le beau. Ce qui est hors de la beauté est compris dans la catégorie du mal. Mais il a été établi que le contenant est plus grand que ce contenu. Il est donc nécessaire que ceux qui pensent que le beau est limité, accordent aussi qu'il est environné par le mal. Mais tout ce qui est contenu étant moindre que ce qui contient, il s'ensuivrait que le plus fort l'emporte. Donc celui qui enserre le beau dans quelque limite le soumet à la domination de son contraire. Mais cela est absurde. On estimera donc que rien n'embrasse la nature illimitée. Or ce qui n'est pas limité, échappe par nature
D aux prises de l'intelligence. Aussi tout le désir du Beau qui entraîne à cette ascension ne cesse jamais de se tendre à mesure qu'il avance dans sa course vers le Beau[1] Et c'est là réellement voir Dieu que de ne jamais trouver de satiété à ce désir Mais il faut, toujours tourné vers Lui, être enflammé du désir de voir davantage par ce qu'il est déjà possible

[1] Cette « tension » du désir est proche de Plotin, qui appelle σύντονος ἔρως, le désir passionné de l'âme pour le Bien, *Enn.*, VI, 7, 34, 3. Voir là dessus, ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921.

de voir. Et ainsi nulle limite ne saurait interrompre 405 A
le progrès de la montée vers Dieu, puisque d'un côté le Beau n'a pas de borne et que de l'autre la croissance du désir tendu vers Lui ne saurait être arrêtée par aucune satiété.

Mais quel est ce lieu qui est dit près de Dieu? Quel est ce Rocher? Et quel est encore l'espace dans le Rocher? Qu'est-ce que la main de Dieu qui bouche l'orifice du creux du Rocher? Qu'est-ce que le passage de Dieu? Qu'est ce que ces épaules dont Dieu a promis de donner la vue à Moïse qui lui demandait de voir son visage? Il faut que chacune de ces réalités soit quelque chose de bien grand, — et digne de la munificence du donateur, pour que, après tant de manifestations divines déjà accordées au grand Serviteur, leur promesse paraisse plus grande encore et plus B
haute. Comment donc parviendrait-on à la hauteur dont il est ici question, si Celui vers lequel Moïse après tant d'ascensions, désire s'élever et qui fait coopérer « toutes choses au bien de celui qui aime Dieu », n'en facilitait l'ascension par sa conduite « Voici, dit-il, un lieu auprès de moi ». La pensée s'harmonise tout à fait avec ce que nous avons vu auparavant. En parlant de lieu en effet, il ne désigne pas un espace quantitativement déterminé, car on ne peut mesurer ce qui n'est pas d'ordre quantitatif, mais par l'analogie d'une surface mesurable, il suggère au lecteur une réalité infinie et illimitée. Et voilà à peu près ce qu'il veut nous faire entendre Puisque, ô Moïse, tu es tendu d'un grand désir vers ce qui est

en avant[1] et que ta course ne connaît pas de lassitude, mais que ton élan regarde toujours plus loin, sache qu'il y a près de moi un espace si grand qu'en le parcourant, tu ne pourras jamais trouver un terme à ta course. Mais cette course à un autre point de vue
C est stabilité[2]. En effet « je t'établirai sur le roc ». C'est là la plus paradoxale de toutes les choses, que stabilité et mobilité soient la même chose. Car d'ordinaire celui qui avance n'est pas arrêté et celui qui est arrêté n'avance pas. Ici il avance du fait même qu'il est arrêté. Qu'est-ce que cela veut dire? Que plus quelqu'un demeure fixé et inébranlable dans le bien, plus il avance dans la voie de la vertu. En effet celui qui glisse et qui bute, dans la marche de ses réflexions, parce qu'il n'a pas une assiette ferme dans le bien, flottant et ballotté[3], comme dit l'Apôtre, incertain et ondoyant entre les diverses conceptions de la vie, comment s'élancerait-il vers la cime de la vertu? Ceux qui font l'ascension d'une dune ont beau faire de grandes enjambées, c'est en vain qu'ils se donnent du mal car le sable en s'éboulant les ramène
D toujours en bas : il y a du mouvement dépensé, mais aucun progrès[4] de ce mouvement. Si quelqu'un au

[1] Toujours le texte de *Phil.*, III, 13.
[2] L'union de στάσις et de κίνησις rappelle Plotin, *Enn.*, V, 8, 4, 11 Mais Plotin n'unit pas les deux comme le fait Grégoire. C'est que chez celui-ci le désir trouve dans le Christ un principe définitif de stabilité qui le fixe irréversiblement dans le bien.
[3] *Jac.*, I, 6
[4] Le progrès est une notion stoïcienne. Il désigne l'état qui précède la perfection. Par un renversement de perspective qui est la grande idée de son livre, Grégoire en fait l'essence même de la perfection. Ainsi la perfection de l'être créé est-elle toujours inachevée et en dépendance à l'égard de Dieu — et l'orgueil stoïcien est-il éliminé

contraire, selon le mot du psalmiste, « a retiré ses pieds du fond de l'abîme[1] » et les a affermis sur le roc — le Roc, ici, c'est le Christ, la plénitude de la vertu — sa course est d'autant plus rapide que, selon le conseil de Paul, il est plus ferme et plus inébranlable dans le bien; sa stabilité est pour lui comme une aile[2] et dans son voyage vers les hauteurs, son cœur est comme ailé par sa fixité dans le bien. Ainsi en montrant l'espace à Moïse, Dieu l'encourage à courir; et en lui promettant de l'établir sur le roc, il lui indique la façon de courir.

Quant à l'espace qui est dans le Rocher, que l'Écriture appelle « un creux », le divin Apôtre l'a interprété dans ses propres écrits, disant, qu'une demeure non faite de main d'homme, nous est préparée dans le ciel en espérance pour le jour où notre tente terrestre sera détruite. En vérité en effet, « celui qui a terminé sa course », comme dit l'Apôtre, 408 A
dans ce stade vaste et étendu que la Parole divine nomme « lieu », qui a gardé la foi et qui, comme dit le symbole, « a affermi ses pieds sur le roc[3] », celui-là sera couronné de la couronne de justice de la main du président des jeux. Cette récompense est désignée par l'Écriture de differents noms. C'est la même

[1] *Ps.*, XXXIX, 3.
[2] L'image de l'aile vient du *Phèdre*, 246 sqq On la retrouve associée à l'idée de voyage dans le *De Virginitate* de Grégoire « Comment voler jusqu'au ciel sans être muni d'ailes aériennes et sans être emporté et soulevé dans les hauteurs par une vie céleste? Qui est si étranger aux enseignements de l'Évangile pour ignorer qu'il existe un véhicule pour l'âme humaine dans son voyage vers le ciel ». *P. G.*, XLVI, 366 C. D.
[3] *II Tim.*, IV, 7

réalité en effet qui est nommée ici « le creux du
rocher », en d'autres passages « paradis de délices »,
« tabernacle éternel », « demeure auprès du Père »,
B « sein d'Abraham, », « terre des vivants », « eau du
repos », « Jérusalem d'en-haut », « royaume des cieux »,
« récompense des élus », couronne de grâces », « cou-
ronne de beauté », « tour puissante », « festin de fête »,
« siège avec Dieu », « siège de justice », « lieu désigné »,
« secret du tabernacle ». Nous dirons donc que l'entrée
de Moïse dans le Rocher signifie la même chose que
toutes ces expressions. Puisque en effet le Christ
est appelé par Paul « Rocher », et que c'est dans le
Christ que nous croyons que sont contenus tous les
biens espérés, lui en qui nous savons que « sont tous
les trésors » des biens, celui qui a quelque bien,
celui-là est forcément dans le Christ qui contient
tout bien[1].

SUIVRE DIEU

Celui qui s'est avancé jusque là
et qui a été couvert par la main
de Dieu, comme le Verbe l'a promis, - la main de
C Dieu c'est évidemment la puissance créatrice des
êtres, le Dieu Monogène, par qui tout a été fait, qui
est à la fois Espace pour ceux qui courent, (il est
« la piste » de la course, selon ses propres termes),
et Rocher pour ceux qui sont affermis et Demeure

[1] Passage important qui montre que pour Grégoire le Logos n'est pas un intermédiaire dans l'ascension vers le Père, qu'il faut dépasser, comme c'est le cas pour Philon, pour Eunomius, un peu pour Origène. Il élimine tout subordinatianisme, comme le montre bien Lieske, *Zur Theologie der Christus-mystik Gregors von Nyssa*, Scholastik, 1939, p. 485 sqq

pour ceux qui se reposent — entendra alors Dieu
l'appeler et se trouvera derrière lui, c'est-à-dire
« marchera à la suite du Seigneur », selon le précepte
de la Loi. C'est l'appel que David a bien compris,
lorsqu'il dit à celui « qui s'abrite sous la protection
du Très-Haut » « Il te couvrira de ses ailes[1] », ce qui
est la même chose qu'être derrière Dieu . en effet,
les épaules sont par derrière. Et quand il crie de lui-
même : « Mon âme est attachée à toi, ta droite me
soutient[2], » tu vois comme le psaume s'accorde avec D
l'histoire. En effet, de même qu'ici il a dit que Dieu
soutient de sa droite celui qui s'attache à lui, de même
là la main couvre celui qui attend dans le Rocher
l'appel divin et demande à le suivre. D'ailleurs le
Seigneur lui-même qui a rendu alors cet oracle à
Moïse, lorsqu'il vient accomplir sa propre loi,
s'exprime de même à ses disciples mettant en lumière
le sens de ce qui avait été dit en figures. « Si quelqu'un
veut me suivre[3] », et non : « Si quelqu'un veut me
précéder ». Et à celui qui lui adresse une prière au
sujet de la vie éternelle, il propose la même chose :
« Viens, dit-il, suis-moi ». Or celui qui suit est « tourné
vers le dos ».

Donc l'enseignement que reçoit Moïse, cherchant
à voir Dieu, sur la manière dont il est possible de le 409 A
voir, est celui-ci : suivre Dieu[4] où qu'il conduise,

[1] *Ps.*, XC, 4. [2] *Ps.* LXII, 9. [3] *Lc.* IX, 23.

[4] L'expression « suivre Dieu », comme idéal de perfection se trouve chez les Pythagoriciens, Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 76. Chez Origène, la « sequela Christi » est aussi le couronnement de la perfection. L'idée n'est donc pas neuve chez Grégoire, mais il l'interprète en fonction de sa théorie de l'incompré-

c'est là voir Dieu. En effet son « passage » signifie qu'il conduit celui qui le suit. Il n'est pas possible en effet à celui qui ignore le chemin de voyager en sécurité s'il ne suit pas le guide. Le guide lui montre le chemin en le précédant. Celui qui suit alors ne s'écartera pas du bon chemin, s'il est toujours tourné vers le dos de celui qui le conduit. En effet si son mouvement le porte vers les côtés, ou s'il tourne son regard vers la face de son guide, il s'engage dans une autre voie que celle que le guide lui montre. Aussi est-il dit à celui qui est conduit « Tu ne verras pas mon visage », c'est-à-dire : « Ne te tourne pas face à face avec ton guide ». Car alors tu courrais en sens contraire à lui. Le bien ne s'oppose pas au bien, mais le suit. Ce qui est tourné en sens contraire fait face au bien. Le vice en effet est tourné en sens contraire de la vertu. Mais on ne peut penser que la vertu fait face à la vertu. Donc Moïse ne fait pas face
B à Dieu, mais le regarde de dos. En effet celui qui regarde en face, ne vivra pas, ainsi qu'en témoigne la parole de Dieu : « Nul ne verra la face du Seigneur et vivra ». Tu vois combien il importe d'apprendre à suivre Dieu, puisque après ces sublimes ascensions, et ces théophanies pleines de terreur et de gloire, presque au terme de sa vie, à peine est jugé digne de cette grâce, celui qui a appris à suivre Dieu. En

hensibilité divine. Il faut renoncer à voir Dieu face à face, ce qui est un contre-sens, car ceci voudrait dire qu'on le possède comme un objet, alors qu'il est doublement transcendant comme essence et comme personne — et on le trouve alors dans l'amour et dans le service. Le rapprochement avec les pyth. est fait par Clém., *Strom.*, II, 15, 70.

suivant ainsi Dieu, il ne rencontre plus devant lui aucun des obstacles du péché.

AU DELA DES PASSIONS

Après cela la jalousie de ses frères s'élève contre lui, la jalousie, la passion qui est la première cause du mal, qui a engendré la mort, qui est la première entrée du péché, la racine du mal, la source de la tristesse, la mère des maux, la cause de la désobéissance, le commencement de la honte. La jalousie nous a chassés du Paradis, s'étant faite serpent pour C
séduire Ève; la jalousie nous a écartés de l'arbre de vie et nous ayant dépouillés des vêtements sacrés[1], nous a revêtus de feuilles de figuier dérisoires; la jalousie a armé Caïn contre son frère et a inauguré la mort qui est punie sept fois; la jalousie a rendu Joseph esclave; la jalousie est l'aiguillon mortel, le glaive caché, la maladie de notre nature, l'humeur empoisonnée, la pourriture spontanée, le trait amer, le clou de l'âme[2], le feu intérieur, la flamme qui brûle les entrailles; elle considère comme un malheur non son propre mal, mais le bien d'autrui; et au contraire elle voit un succès non dans son propre bien, mais dans le malheur d'autrui. La jalousie s'attriste des bonheurs des hommes et insulte à leurs malheurs. On dit que les vautours qui dévorent les cadavres

[1] Nous retrouvons ici l'image des vêtements : la tunique primitive remplacée non par les tuniques de peau de *Gen.*, IV, 21, mais par les feuilles de figuier de *Gen.*, III, 7.

[2] L'image du clou se retrouve dans *De An. et Res.* 97 C. Elle peut venir de *Phédon*, 83 B.

D sont détruits par le parfum[1]. Leur nature en effet a de l'affinité pour ce qui est putride et en décomposition. Ainsi celui qui est victime de cette maladie est attristé par le bien-être de ses amis comme par la présence d'un parfum. S'il voit quelque accident pénible advenir à un autre, il vole vers lui, y enfonce son bec recourbé, fouillant jusqu'au fond de la plaie. La jalousie a combattu beaucoup d'hommes avant Moïse. S'étant attaquée à ce grand homme, elle s'est brisée contre lui, comme un vase de terre cuite projeté contre un rocher. C'est en cela surtout qu'a été manifesté l'avantage de marcher avec Dieu,
12 A comme le faisait Moïse, parcourant sa course dans le lieu divin, se tenant ferme sur le Rocher, environné de l'espace, couvert par la main de Dieu, et suivant son guide par derrière, sans lui faire face, mais en le regardant de dos. Parce qu'il a suivi Dieu, il est devenu bienheureux — comme cela est apparu dans le fait qu'il était inaccessible aux traits de la jalousie[2]. Contre lui aussi en effet elle essaya de les lancer. Mais le trait ne parvint pas à la hauteur où était Moïse. La corde de la méchanceté fut impuissante en effet à décocher assez loin sa passion, pour aller jusqu'à lui. Mais Aaron et Marie, eux, en furent atteints et devenus comme un arc de jalousie, lancèrent en guise de traits des critiques contre lui.

[1] L'idée que les vautours sont empoisonnés par les parfums fait partie de la science antique. Ainsi Plin., *Hist.*, XI, 66; Clém. Alex., *Paed.*, II, 8.

[2] L'homme parfait, comme Moïse, a atteint l'ἀπάθεια il n'est plus sensible aux passions. Pour Origène, voir Völker, *op. cit.*, p. 158.

Mais lui était si éloigné de partager leur mal qu'il soignait ceux qui en étaient atteints, et non seulement il demeurait inaccessible à l'attaque de ceux qui vou- B
laient lui nuire, mais encore il intercédait pour eux près de Dieu; montrant je pense par ses actions que celui qui est bien protégé par le bouclier de la vertu, n'est point déchiré par la pointe des traits. Il émousse en effet leur pointe et la solidité de l'armure fait rebondir la flèche. L'armure qui est une protection contre toutes les flèches, c'est Dieu même, que revêt celui qui mène le combat de la vertu. « En effet, est-il écrit, revêtez le Seigneur Jésus[1] ». C'est là l'armure qui ne peut être brisée, dont la protection a permis à Moïse de rendre inefficace l'Archer mauvais. L'assaut de ceux qui l'attaquent s'est émoussé à son contact, et alors qu'ils étaient condamnés par un juste jugement, il n'a pas oublié le lien qui les unissait à lui par nature et il s'est fait suppliant auprès de Dieu pour ses frères. Ce qu'il n'aurait pas fait, s'il n'avait suivi les traces de Dieu qui lui avait C
montré ses épaules comme la voie sûre pour aller vers la vertu.

Mais poursuivons. Quand l'ennemi naturel des hommes n'eut pas trouvé place en lui où l'atteindre, il tourna la guerre vers les plus faibles, et ayant lancé comme une flèche la gourmandise sur le peuple, il leur donna des goûts d'Égyptien, leur faisant préférer à la nourriture céleste les ripailles de l'Égypte. Lui cependant gardant son âme en-haut, s'élevant

[1] *Rom.*, XIII, 14

au-dessus d'une pareille passion, était tout entier à l'héritage à venir promis par Dieu à ceux qui sortiraient spirituellement d'Égypte et qui feraient route vers la terre où coule le lait mêlé au miel. C'est
D pourquoi il chargea des explorateurs de le renseigner sur les beautés de là-bas. Ceux qui rapportèrent de bonnes espérances sont, à mon avis, les dispositions nées de la foi, qui soutiennent l'espérance dans les biens préparés. Ceux au contraire qui se défient des bonnes espérances sont les pensées contraires qui émoussent la foi dans les choses promises. Mais Moïse ne faisant aucun état des discours contraires, fait foi à celui qui rapporte de bons renseignements sur cette terre. Or Josué était le chef de ceux qui rapportaient des nouvelles favorables, il appuyait de son autorité la foi aux choses promises. Tourné vers lui, Moïse avait une ferme espérance pour les biens à venir, dont il voyait un spécimen dans la grappe
13 A délicieuse que Josué avait apportée de là-bas[1], suspendue à des bois. En entendant parler de Josué qui nous renseigne sur le pays de là-bas et de la grappe suspendue au bois, tu devines ce dont la vue affermit Moïse dans ses espérances. La grappe en effet suspendue au bois, qu'est-ce d'autre que la grappe suspendue au bois dans les derniers jours, dont le sang devient une boisson de salut pour ceux qui croient. Par là Moïse nous annonçait à l'avance en

[1] Les vertus que pratique ici Moïse sont la fermeté dans les tentations, le pardon des injures, l'espérance : toutes vertus constituant cette fixité, cette immutabilité dans le bien qui restituent l'âme à l'image de l'immutabilité divine. Or là est la perfection.

énigme, qu' « ils buvaient le vin, le sang de la grappe », par où est signifiée la Passion salutaire.

LE SERPENT D'AIRAIN

Puis à nouveau, la route traverse le désert et le peuple, ayant désespéré des biens promis, est épuisé par la soif. Et Moïse à nouveau fait jaillir pour lui l'eau dans le désert par le Rocher. Cette parole nous enseigne au sens spirituel ce qu'est le sacrement de
pénitence. En effet ceux qui, après avoir une fois B
goûté du Rocher, se sont détournés vers le ventre, la chair et les plaisirs des Égyptiens, sont condamnés à la faim et privés[1] des biens dont ils jouissaient. Mais il leur est possible de retrouver par le repentir le Rocher qu'ils avaient abandonné et d'ouvrir à nouveau pour eux le filet d'eau, pour se désaltérer à la source que le Rocher fait jaillir : il faut pour cela faire davantage crédit aux paroles de Jésus qu'à celles de ses adversaires, lever les yeux vers la grappe dont le sang découle sur nous, et être couvert du sang de celui qui a fait jaillir à nouveau la source du Rocher en le frappant avec le bois.

Mais le peuple n'a pas encore appris à suivre les traces de la grandeur de Moïse. Il est encore attiré par les désirs serviles et incliné aux voluptés égyp-
tiennes. L'histoire montre par là que la nature C
humaine est portée à cette passion entre toutes, accessible qu'elle est par mille côtés à la maladie. C'est pourquoi, de même qu'un médecin qui empêche

[1] Lire χωρισμῷ au lieu de λογισμῶν.

par son art la maladie de triompher, Moïse ne laisse pas le mal dominer les hommes jusqu'à la mort. Comme leurs désirs déréglés suscitaient des serpents dont la morsure insinuait un poison mortel dans ceux qui en étaient victimes, le grand Législateur rendit vaine la puissance des serpents véritables par une figure de serpent. Mais il serait bon de tirer au clair l'énigme. Il n'existe qu'un seul antidote contre les mauvaises affections, c'est la pureté communiquée à nos âmes par le mystère de la religion. Or le principal de ce qui est contenu dans le mystère de la foi, c'est de regarder vers la
D Passion de celui qui a accepté pour nous de souffrir[1]
La Passion, c'est la croix. Aussi celui qui regarde vers celle-ci, comme l'Écriture le montre, n'est pas lésé par le poison du désir. Or se tourner vers la croix, c'est rendre toute sa vie morte au monde et crucifiée, si bien qu'elle soit invulnérable à tout péché; c'est, comme dit le Prophète, clouer sa propre chair par la crainte de Dieu. Or le clou qui retient la chair, c'est la continence. Puis donc que le désir désordonné fait sortir de la terre les serpents mortels — car tout rejeton de la concupiscence mauvaise est un serpent — à cause de cela, la Loi nous montre celui qui se manifeste sur le bois. C'est là l'image du serpent, et non le
416 A serpent, selon le mot du divin Paul : « A la ressemblance de la chair de péché ». Le vrai serpent, c'est le péché. Et celui qui se porte vers le péché

[1] Encore un symbole de la Passion : cf. 365 D, 384 D, 412 B. On voit que Grégoire réalise bien ce qu'il propose comme but à l'exégète : montrer partout la Passion dans l'Écriture : 372 C.

revêt la nature du serpent. Mais l'homme est libéré du péché par celui qui a pris sur lui la forme du péché, qui s'est fait semblable à nous qui nous étions tournés vers la forme du serpent, par lui la mort qui vient des morsures est empêchée, mais les serpents eux-mêmes ne sont pas détruits. En effet, ceux qui regardent vers la Croix ne sont pas atteints de la mort néfaste des pécheurs, mais la concupiscence qui agit dans leur chair contre l'Esprit n'est pas entièrement détruite Et en fait les morsures du désir se font sentir souvent même chez les fidèles, mais
l'homme qui regarde vers celui qui a été élevé sur le B
bois, repousse la passion, dissolvant le poison par la crainte du commandement comme par un remède Que le serpent dressé dans le désert soit un symbole du mystère de la croix, la voix de Dieu l'enseigne clairement, lorsqu'il dit : « De même que Moïse a dressé le serpent dans le désert, ainsi il faut que le Fils de l'homme soit élevé[1] ».

L'ORGUEIL

Mais à nouveau, par la voie ordinaire selon une logique mauvaise le péché avance, progressant régulièrement comme selon un enchaînement. Et le Législateur, en bon médecin, adapte le remède au genre de la maladie. Après en effet que la morsure des serpents a été rendue inefficace pour ceux qui se tournent vers la ressemblance du serpent — tu entends parfaitement, par ce qu'on a dit, le sens de ce symbole —, celui qui
machine des ruses variées contre nous, invente un C

[1] *Joan.*, III, 14

autre mode de péché, qu'il est possible encore maintenant de voir se produire chez beaucoup. En effet après que certains, par une vie plus sévère, ont calmé la passion de la concupiscence, ils se poussent eux-mêmes vers le sacerdoce, mêlant l'orgueil[1] à l'économie de Dieu par des intrigues humaines et des tentatives personnelles. C'est celui que l'histoire accuse d'être cause des malheurs humains qui provoque ce genre mauvais du péché. Une fois que la terre a cessé de produire les serpents de la concupiscence, à cause de la foi dans celui qui a été élevé sur le bois, et que les morsures empoisonnées ont été vaincues, alors, la passion de la concupiscence s'étant évanouie, la maladie de l'orgueil apparaît à son tour. Pensant
D qu'il est vil de garder la place qui a été assignée, on se pousse vers la dignité sacerdotale, intriguant pour écarter ceux qui ont reçu de Dieu cette fonction sacrée. Or ceux-là, engloutis par un gouffre furent anéantis, et ce qui en restait sur terre fut consumé par la foudre. L'Écriture nous apprend par cette histoire, qu'il y a une limite à l'élévation de l'orgueil qui est la descente sous la terre. Et peut-être à partir de cela, définirait-on non sans raison l'orgueil, une montée vers en bas. Que si la plupart des gens pensent le contraire, il n'y a pas à s'en étonner : la majorité des gens en effet pensent que le terme d'orgueil désigne le fait d'être placé au-dessus des autres.
417 A Mais la réalité des événements rapportés confirme

[1] La critique de l'orgueil apparaît aussi chez Origène. Voir VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal...*, p. 165. La perfection ne consiste pas dans la seule virginité.

notre définition, si en effet ceux qui se sont élevés eux-mêmes au-dessus des autres ont été engloutis en bas, la terre ayant entrouvert un gouffre, on ne saurait rejeter la définition qui définit l'orgueil : une montée vers en bas. Par la contemplation de ces choses, Moïse nous enseigne à être modeste et à ne pas nous enorgueillir de nos bonnes actions, mais à toujours vivre dans le présent dans de bonnes dispositions. Car ce n'est pas parce qu'on a triomphé des voluptés que l'on ne risque plus d'être saisi par l'autre germe de passion. En effet toute passion est une chute, en tant que passion; et la différence des passions n'entraîne pas de différence de chute. Celui qui a glissé dans le champ des voluptés est tombé; et celui que l'orgueil a fait trébucher est renversé.
Aucune différence n'est discernable dans leur chute, B
pour celui qui voit juste. Mais toute chute doit être évitée également, en tant que chute. Ainsi, si tu vois se pousser vers le sacerdoce quelqu'un qui se purifie maintenant en une certaine mesure de la faiblesse des voluptés en sorte qu'il paraît l'emporter sur les autres par la ferveur, estime que tu vois celui-ci tomber sous la terre dans les hauteurs de l'orgueil.

LE VRAI

La Loi nous enseigne en effet par ce qui suit que le sacerdoce est une chose sainte et non humaine. Elle l'enseigne ainsi. Ayant marqué les bâtons de chaque tribu au nom des donateurs, Moïse les dépose sur l'autel, afin que le bâton soit le témoignage de l'élection d'en-haut, étant désigné parmi les autres par un miracle

divin. Et c'est ce qui arriva En effet les bâtons des autres tribus demeurèrent ce qu'ils étaient. Mais celui des prêtres ayant jeté des racines, sans l'intervention d'aucune rosée venue d'ailleurs, mais par la puis-
C sance de Dieu s'exerçant sur lui, porta des feuilles et des fruits. Et le fruit parvint à maturité, c'était une noix Cet événement enseigna à tous à se soumettre et à rester à leur place.

Quant au fruit, qui poussa sur le bâton des prêtres, il faut voir en lui ce que doit être la vie dans le sacerdoce : extérieurement sévère et rude, mais intérieurement enveloppant dans le secret et l'obscurité un fruit savoureux. Celui-ci apparaît lorsque avec le temps l'aliment est à point, que l'écorce rugueuse s'est rompue et que la coquille de bois de l'aliment a été brisée[1]. Si tu vois que la vie d'un prêtre est plantureuse, qu'il se parfume, qu'il a le teint frais
D et rosé comme c'est le cas pour ceux qui se vêtent de lin et de pourpre, qui s'engraissent en faisant bonne chère, qui boivent un vin choisi, se couvrent des meilleurs parfums et usent de toutes les autres choses qui plaisent aux jouisseurs[2], tu peux dire à son sujet, à bon droit, le mot de l'Évangile · « Voyant le fruit, je ne reconnais pas au fruit l'arbre sacerdotal ». Autre est le fruit du sacerdoce, autre celui-ci : celui-là était la mortification, celui-ci la jouissance, celui-là n'était pas nourri de la rosée terrestre; sur celui-ci les ruisseaux des plaisirs coulent en abondance sa vie est comme un arbre chargé de sombres fruits.

[1] Même symbolisme chez Philon, V Moysi, III, 22.
[2] Ecphrasis du prêtre mondain.

LA VOIE ROYALE

Lorsque l'obéissant s'est dégagé de cette passion, alors il traverse la vie étrangère, par la route royale[1] où la Loi le conduit, sans le laisser dévier de part ou d'autre En 420 A
effet il est facile pour le voyageur de s'écarter vers les côtés. Comme si deux précipices resserraient un sentier sur une arête vive, il y a danger pour celui qui passe par là de quitter de part ou d'autre le milieu De chaque côté également en effet, le gouffre du précipice attend celui qui dévie. Ainsi la Loi veut-elle que celui qui suit ses traces n'abandonne, ni à droite ni à gauche, la route, qui est, comme dit le Seigneur, étroite et resserrée[2]. Cette parole nous enseigne que les vertus sont dans le milieu. Tout mal en effet se produit par un manque ou par un excès par rapport à la vertu. Ainsi, en ce qui est du courage, la lâcheté est un défaut de la vertu, la présomption est un excès. Ce qui est pur de l'un et l'autre passe B
entre les défauts qu'il laisse sur ses flancs et est vertu

De même pour tout le reste des choses que l'on fait en vue du bien, elles passent au milieu, entre des voisinages dangereux. La sagesse tient le milieu entre l'habileté et la naïveté; ni la ruse du serpent n'est digne d'elle, ni l'innocence de la colombe, si tu prends l'une et l'autre de ces choses à part en elles-mêmes mais les dispositions intermédiaires qui unissent les

[1] La « route royale » est une expression de *Num.*, XX, 17, que Philon avait déjà reprise pour désigner le chemin de la perfection. Voir Bréhier, *op. cit.*, p. 101, Pascher, *Ἡ βασιλικὴ ὁδός*. Paderborn, 1931, p. 10 sqq. De même *In Cant.*, 1008 A.
[2] *Mt.*, VII, 14.

deux deviennent vertu. Celui qui manque de tempérance est libertin; celui qui la pratique en excès a la conscience malade[1], comme dit l'Apôtre : l'un en effet se livre sans retenue aux plaisirs, l'autre méprise
C le mariage comme si c'était l'adultère. La disposition intermédiaire est la tempérance. Puisque comme dit le Seigneur, ce monde « est installé dans le mal[2] » et que tout ce qui s'oppose à la vertu, et qui est vice, est étranger aux sectateurs de la loi, l'homme dont la vie entière est un voyage à travers ce monde, fera en sécurité ce voyage nécessaire de la vertu, si réellement il garde la grande voie, celle qui est foulée et blanchie par la vertu, ne se détournant jamais vers les chemins non frayés qu'offre la vie de part et d'autre[3].

[redacted]

Puisque, comme il a été dit, l'attaque de l'adversaire s'élève en même temps que monte la vertu et qu'il cherche des occasions de détourner vers le mal, en rapport avec chacune de ces étapes —, lorsque le peuple a grandi dans la vie selon Dieu, l'adversaire tente une autre attaque, à la manière des bons
D stratèges. Ceux-ci, quand ils sont en présence d'une armée difficile à vaincre en bataille rangée, à cause de sa puissance supérieure, mènent le combat contre l'ennemi par des embuscades et des guet-apens. Ainsi l'armée du mal n'oppose plus ses forces de front à ceux qui sont fortifiés par la loi et la vertu, mais

[1] *I Tim.*, IV, 12. [2] *I Joan.*, V, 19.
[3] C'est la théorie aristotélicienne de la vertu juste milieu. Arist., *Eth. Nic.* II, 6.

organise son attaque en secret par des embuscades. Elle fait appel à l'alliance de la magie contre ceux qui s'opposent à elle. L'histoire nous présente celle-ci en la personne d'un devin et d'un augure, qui tenait une puissance nocive de quelque action des démons et qui, à la solde du tyran des Madianites pour nuire par des malédictions à ceux qui vivaient pour Dieu, retourna cette malédiction en bénédiction. Nous savons par la suite de nos considérations antérieures que la magie même est inefficace contre ceux qui vivent selon la vertu et que les hommes soutenus par le secours divin sont supérieurs à tout assaut.
Que le personnage que nous avons mentionné préparât 421 A
une divination par les oiseaux, l'histoire l'atteste, en disant qu'il avait dans ses mains des sorts[1] et qu'il consultait le cri des oiseaux; et auparavant : que par le braiement de l'âne, il se renseignait sur les choses qu'il cherchait à savoir. La voix de l'âne (il rendait en effet les oracles ordinairement par la voix des animaux en vertu d'une action démoniaque), nous est présentée par l'Écriture, comme articulée : cela nous montre que ceux qui sont prévenus de l'erreur des démons vont jusqu'à recevoir, au lieu de celui de la raison, l'enseignement qui leur vient de la voix des bêtes par des pratiques de ce genre. Et en lui obéissant, il fut instruit par l'instrument même de ses erreurs, de l'invincibilité de la puissance contre laquelle on l'avait pris en solde.

Dans l'histoire évangélique aussi, nous voyons la

[1] L'expression n'est pas dans le Pentateuque. On retrouve la même dans Basile, *Lettre 80*, ce qui suppose une source commune.

B horde des démons, la légion, s'apprêter à s'opposer à la puissance du Seigneur; mais à l'approche de celui « qui tient le primat sur toutes choses[1] », elle clame sa puissance surnaturelle et ne cache pas la vérité, proclamant que c'est là la nature divine qui dans l'avenir infligera aux méchants leur châtiment. La voix des démons dit en effet : « Nous savons qui tu es, le Saint de Dieu », et que « tu es venu avant le temps nous faire du mal[2] ». Or c'est ce qui arriva aussi alors, la puissance démoniaque qui accompagnait le devin enseignant à Balaam l'invincibilité et l'invulnérabilité du peuple.

Nous dirons donc, accordant l'histoire à nos explications précédentes, que le fait pour celui qui veut maudire ceux qui vivent dans la vertu, de ne
C pouvoir émettre aucune parole méchante et néfaste, mais de tourner sa malédiction en bénédiction — signifie que le blâme de l'insulte n'atteint pas ceux qui vivent dans la vertu Comment en effet celui qui ne possède rien sera-t-il insulté comme cupide? Comment soupçonnera-t-on de débauche celui qui vit seul en anachorète? De colère celui qui est doux? D'orgueil, l'humble? Ou de quelque autre sujet de blâme ceux qui sont connus par le contraire? Eux dont le but est de montrer une vie sur laquelle le blâme n'a pas de prise, afin, comme dit l'Apôtre que « soient confondus nos adversaires qui n'auront aucun mal à dire de nous[3] ». C'est pourquoi la voix de celui qu'on avait fait venir pour maudire, dit : « Comment

[1] *Col.*, I, 18. [2] *Mc.*, V, 9. [3] *Tit.*, II, 8.

maudirai-je celui que ne maudit pas le Seigneur? » c'est-à-dire, comment accuserai-je celui qui ne donne pas prise à l'accusation, dont la vie, parce qu'il est tourné vers Dieu, est invulnérable au péché?

LES FILLES DE MOAB

Ce n'est pas toutefois, parce que D
l'inventeur du péché a échoué en ceci, qu'il a cessé sa machination contre ceux qui sont l'objet de ses embûches, mais il tourne ses inventions vers son propre terrain, cherchant à attirer la nature au mal par la volupté, comme par un appât. La présentation de la volupté est en effet réellement comme une sorte d'appât pour tout vice, attirant facilement les âmes plus sensuelles à l'hameçon de la mort. C'est surtout par le plaisir impur que la nature sans qu'elle y prenne garde est entraînée au mal. C'est ce qui arriva alors. Ceux en effet qui l'avaient emporté sur les armes, qui avaient montré que toute attaque du fer était trop faible devant leur propre force, et qui avaient mis en fuite par leur vaillance la phalange des adversaires, les traits de la volupté lancés par des femmes les blessèrent; plus forts que les hommes, ils furent vaincus par des femmes. En effet, aussitôt que les femmes leur apparurent, offrant, au lieu d'armes, leurs formes, aussitôt ils oublièrent la tension de leur courage et laissèrent le plaisir dissoudre leur énergie.

Parmi ceux qui voyaient cela, les uns comme il 424 A
était naturel, se lamentaient devant l'union interdite avec des étrangères : s'unir avec le mal, c'était se

priver de l'appui au bien. Et en effet la colère de Dieu se souleva aussitôt contre eux. Mais Phinées le zélote n'attendit pas qu'une sentence divine décidât du châtiment du péché : lui-même en devint juge et bourreau[1]. Entraîné en effet par sa colère contre ceux qui se livraient à la passion, il accomplit l'action
B sacerdotale, purifiant la faute par le sang, non d'un animal innocent, qui n'avait pas eu part à la souillure de l'impureté, mais de ceux qui étaient accouplés l'un à l'autre dans le péché. Sa lance ayant traversé les deux corps apaisa le mouvement de la justice divine, mêlant la mort à la jouissance des coupables. Cette histoire me semble proposer aux hommes un exemple utile; elle nous apprend que parmi les nombreux maux qui assiègent le cœur humain, aucune passion n'a autant de force contre nous que celle de la volupté. En effet, le fait que en foule ces Israélites, après s'être montrés supérieurs à la cavalerie égyptienne et l'avoir emporté sur les Amalécites et s'être montré terribles à la nation voisine et après avoir triomphé de la phalange
C des Madianites, soient tombés dans l'esclavage de la maladie par la vue de femmes étrangères, montre bien, comme je l'ai dit, que la volupté est pour nous un ennemi difficile à combattre et à repousser. Ayant triomphé dès son apparition d'hommes qui n'avaient pas été vaincus par les armes, elle a dressé contre eux le trophée du déshonneur, ayant publié leur infâmie en pleine lumière. Elle a montré

Le texte est altéré. Je donne le sens le plus vraisemblable.

en effet que par elle les hommes devenaient des bêtes, que l'instinct brutal et irrationnel en les poussant à l'impureté rendit oublieux de la nature humaine, au point de ne même pas cacher leur stupre, mais de célébrer la honte de la passion et de se parer du déshonneur de leur souillure, en se roulant comme des porcs, ouvertement sous les yeux les uns des autres, dans le bourbier de l'impureté[1].

Qu'apprenons-nous par ce récit? Que, sachant quelle puissance a pour nous entraîner au mal la maladie de la volupté, notre vie doit émigrer le plus possible loin d'un tel voisinage, en sorte que ce mal ne puisse prendre aucune entrée en nous, comme un feu qui par son approche fait jaillir la flamme mauvaise; Salomon en effet nous enseigne dans la Sagesse à ne pas effleurer un charbon avec le pied nu et à ne pas déposer le feu dans son sein[2], comme si il était en notre pouvoir de demeurer dans la liberté intérieure dans la mesure où nous nous sommes éloignés de ce qui met le feu; si nous nous en approchons, de façon à toucher cette chaleur brûlante, le feu de la concupiscence pénétrera dans notre sein, et alors suivront et la brûlure du pied et l'embrasement du sein. D
Dans l'Évangile le Seigneur de sa propre voix pour nous garder loin d'un tel mal a arraché la concupiscence de la vue, comme la racine de la passion, en nous enseignant que celui qui a admis la passion par la vue, ouvre la route contre lui à la maladie[3].

[1] Tableau réaliste qui est à la fois de la manière des « ecphrasis » sophistiques et des diatribes cyniques.
[2] *Eccl.*, VIII, 15. [3] *Mth.*, V, 10.

En effet les mauvaises impressions, à la manière de la peste, quand une fois elles se sont emparées des positions essentielles ne cessent qu'à la mort[1].

LA PERFECTION EST DANS LE PROGRÈS

Mais je pense qu'il ne faut pas allonger le discours, en présentant toute la vie de Moïse au lecteur comme modèle de vertu. En effet,
425 A pour celui qui a fait effort pour s'élever à une vie supérieure, ce qui a été dit ne sera pas un médiocre secours vers la vraie sagesse; pour celui qui est mou pour les travaux de la vertu, même si j'écrivais bien plus que je n'ai fait, il ne lui reviendrait aucune utilité de mon travail. Toutefois pour que ne soit pas oublié ce que nous avons dit au début et qui est le fond de notre pensée, à savoir que la vie parfaite est celle dont aucune borne ne limite le progrès dans la perfection et que la croissance continuelle de la vie vers le meilleur est la voie pour l'âme vers la perfection, il sera bon, ayant conduit la vie de Moïse jusqu'à son terme, de montrer la vérité de la définition que nous avons donnée. Celui en effet qui s'est élevé par tant d'ascensions durant toute sa vie, n'a pas
B manqué de devenir toujours supérieur à lui-même, en sorte, je pense, que en toutes choses, comme l'aigle, sa vie apparaît au-dessus des nuages, aérienne, s'enfonçant dans le ciel de l'ascension spirituelle.

Il est né lorsque la naissance d'un hébreu était

1. Principe de spiritualité sur lequel Grégoire est revenu plusieurs fois : il faut écarter dès le début la tentation. C'est ce que figure le meurtre des premiers-nés, 353 A.

redoutée par les Égyptiens; le tyran punissant alors par la loi l'enfant, il a raison de la loi homicide, délivré d'abord par ses parents, ensuite par les auteurs mêmes de la loi. Et ceux qui avaient poursuivi sa mort par la loi, ceux-là lui procureront non seulement la vie, mais une vie honorable, ayant fait parcourir
à l'enfant toute la science. Après cela il s'élève au- C
dessus de l'honneur humain et de la dignité royale, ayant estimé plus fort et plus royal qu'une garde et que la pompe royale d'avoir la garde de la vertu et d'être orné de sa beauté. Ensuite il sauve son compatriote et frappe d'un coup l'Égyptien : notre exégèse spirituelle voit ici l'ennemi de l'âme et son ami. Ensuite il fait du repos son maître dans la science des choses d'en-haut et par là illumine son esprit à la lumière qui brûle dans le buisson. Puis il s'empresse de communiquer à ses frères les biens qui lui sont venus d'en-haut; à cette occasion, il a donné une double manifestation de sa puissance, l'une en repoussant ses ennemis par les plaies multiples qui se succèdent, l'autre en secourant ses frères. Il fait
passer à pied la mer à son peuple, sans s'être procuré D
une flotte de vaisseaux; mais ayant, en guise de navire pour la traversée, affermi leur foi, il fait de l'abîme une terre ferme aux Hébreux et laisse la mer à sa nature pour les Égyptiens. Il chante le chant de victoire; il est conduit par la colonne; il est illuminé par le feu du ciel, il se dresse une table avec la nourriture d'en haut, il fait jaillir l'eau du rocher, il élève les mains pour vaincre les Amalécites; il s'approche de la montagne, il entre dans la nuée; il entend les

trompettes; il s'approche de la divinité, il est entouré par le tabernacle d'en-Haut, il orne le sacerdoce, il construit le tabernacle, il ordonne la vie avec des lois et à la fin il triomphe de ses ennemis de la façon qui a été dite, et pour mettre fin à ses exploits, il fait punir l'impureté par le sacerdoce : c'est là en effet ce que figurait la colère de Phinées contre la passion[1]. Après tout cela il s'approche de la montagne
428 A du repos, il ne met pas le pied sur la terre inférieure, vers laquelle le peuple d'en bas regarde, se souvenant de la promesse : il ne goûte plus les nourritures terrestres, lui dont toutes les préoccupations vont à celles qui descendent d'en-haut, mais s'étant élevé à la cime même de la montagne, comme un habile statuaire, qui a achevé toute la statue de la vie[2], au terme précis de son œuvre, il y met non une fin, mais un couronnement. Que dit en effet là-dessus l'histoire? Que Moïse, serviteur de Dieu, mourut sur l'ordre de Iahveh et que personne ne connut son tombeau. Et ses yeux ne se voilèrent pas ni son visage ne fut corrompu.

LE SERVITEUR DE DIEU

Nous apprenons par là qu'ayant passé par tant de travaux, il est alors jugé digne d'être appelé du nom sublime de serviteur de Dieu, ce qui équivaut
B à dire qu'il a été supérieur à tout[3]. Nul en effet ne

[1] Reprise de toute l'ascension de Moïse pour montrer l'idée essentielle qui est celle du dépassement continuel.
[2] Image classique. Voir Plotin, *Enn.*, I, 6, 9.
[3] Sur cet idéal, voir Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, 1938, p. 330. Le « Service de Dieu » est déjà considéré

saurait servir Dieu sans s'être élevé au-dessus de toutes les choses du monde. Cela est aussi pour lui la fin de la vie vertueuse, opérée par la parole de Dieu, que l'histoire appelle mort, mort vivante[1] que ne suit pas l'ensevelissement, sur laquelle le tombeau ne s'élève pas, qui n'amène ni la cécité sur les yeux, ni la décomposition sur le visage.

Qu'apprenons-nous par là? A n'avoir qu'un but en cette vie, être appelé serviteurs de Dieu à cause de nos actions. En effet, lorsque tu as triomphé de tous les ennemis, l'Égyptien, l'Amalécite, l'Iduméen, le Madianite, que tu as traversé l'eau, que tu as été illuminé par la nuée, que tu as rendu les eaux potables par le bois, que tu as bu au Rocher, que tu as goûté la nourriture d'en-haut et que, par la pureté et la C
chasteté, tu as voyagé sur la route qui monte à la montagne; lorsque parvenu là, tu as été instruit du mystère divin par le son des trompettes, que tu t'es approché de Dieu par la foi dans la ténèbre impénétrable et que là tu as appris les mystères du tabernacle et la dignité du sacerdoce, lorsque tu as taillé ton propre cœur afin de graver en lui les oracles divins communiqués par Dieu; lorsque tu as détruit l'idole d'or, c'est-à-dire lorsque tu as effacé de ta vie le désir de t'enrichir; lorsque tu t'es élevé si haut que tu sembles invincible à la magie de Balaam :

par celui-ci comme le sommet de la perfection : *τὸ δουλεύειν θεῷ πάντων ἄριστον*, *De som.*, II, 100; cf. *In Ex.*, II, 105. Ici encore le rapprochement avec Grégoire et Origène est caractéristique.
[1] Mort, comme ténèbre, comme sommeil, comme repos, est une expression bivalente. Elle signifie ici la négation de ce qui n'est pas, la mort à la mort, et désigne en réalité la vie véritable. Ce vocabulaire paradoxal est un des traits de Grégoire.

par magie entend l'illusion vaine de cette vie[1], par laquelle les hommes, trompés comme s'ils avaient pris un breuvage magique dans quelque coupe
D circéenne[2], ayant perdu leur propre nature prennent l'apparence d'animaux; lorsque tu auras passé par tout cela et que la verge du sacerdoce aura germé pour toi, qui n'aspire aucune rosée terrestre pour germer, mais tient de son propre fond la capacité de produire un fruit, et son fruit est la noix qui à première vue paraît âpre et rude, mais dont l'intérieur est doux et comestible; lorsque tu auras réduit à néant tout ce qui se dresse contre ta dignité, en l'engloutissant sous la terre comme Dathan, ou en le consumant par le feu, comme Coré, alors tu approcheras du terme; j'entends par terme ce en vue de quoi tout arrive : ainsi le terme de la culture de la terre est d'en goûter les fruits; le terme de la construction d'une maison d'y habiter; le terme du commerce de s'enrichir et celui des fatigues du stade,
429 A d'être couronné : ainsi le terme de la vie spirituelle, c'est d'être appelé serviteur de Dieu, à quoi s'ajoute de n'être pas enseveli dans un tombeau, c'est-à-dire d'avoir une vie nue et dépouillée de tous les impédiments mauvais. L'Écriture donne un autre caractère de ce service en disant que ni son œil n'est appesanti, ni son visage décomposé. Comment en effet l'œil qui est entièrement dans la lumière serait-il voilé par les ténèbres auxquelles il est étranger? Et comment celui qui a accompli les œuvres de l'incorruptibilité dans toute sa vie admettrait-il en lui quelque corruption. Celui, en effet, qui a été réellement l'image de Dieu[1] et ne s'est détourné en rien de la divine ressemblance, porte en lui ses caractères et en tout présente une similitude parfaite avec son archétype, ayant l'âme embellie par l'incorruptibilité, l'inaltérabilité et l'immunité de tout mal.

[1] La comparaison du péché et du monde à une « illusion » suscitée par une magie démoniaque et que le sage fait évanouir, est d'origine platonicienne et plotinienne. Platon, *Phaed*, 81 B; Plotin, *Enn.* IV, 4, 31. On la retrouve dans le *De Anima*, 55 C. A-t-elle de lointaines origines orientales? Elle rappelle « l'illusion cosmique » du bouddhisme. Voir pour Plotin, H.-Ch. PUECH, *Position spirituelle de Plotin*, Bull. Ass. Budé, oct. 1938, p. 28. Voir aussi Grég., *In Cant.*, XLIV 993 D.

[2] Allusion à *Od.*, X, 136. Voir *Contr. Eun.*, 645 B.

CONCLUSION

Voilà donc, ô homme de Dieu, B
Césaire, le bref exposé que je te présente au sujet de la perfection de la vie vertueuse, où j'ai décrit la vie du grand Moïse comme un exemplaire de la beauté de la vertu, afin que chacun de nous, par l'imitation de ses œuvres, transcrive en soi l'image de cette beauté qui nous a été proposée. Que Moïse en effet ait réussi à réaliser la perfection possible, quel témoin plus digne de foi en pourrons-nous trouver que la voix divine qui lui dit : « Je t'ai

[1] L'image, *εἰκών*, apparaît seulement ici dans la *Vie de Moïse*, alors qu'elle revient souvent dans les premiers ouvrages de Grégoire. Le terme vient à la fois de *Gen.*, I, 26 et de la théorie platonicienne de la participation. Il est courant chez Philon. (Voir Willms, *Εἰκών*, *1re partie : Philo van Alexandria*, Munster, 1935). Il semble que dans ses premiers ouvrages, Grégoire partageait l'idée plotinienne d'une ressemblance radicale de l'âme avec Dieu, qu'il s'agissait seulement de dégager : *De Virg.*, 372 A. C. Mais déjà dans le *De hominis Opificio* il présente la ressemblance avec Dieu comme le but de la vie vertueuse, comme ici.

connu avant tous » — et aussi le fait qu'il soit appelé par Dieu même « ami de Dieu » — et enfin qu'ayant choisi plutôt de périr avec tous que de ne pas être avec eux, il ait supplié la divinité, au nom de sa bienveillance pour lui, pour ceux qui avaient péché,
C et arrêté ainsi la colère de Dieu contre les Israélites, en détournant la condamnation de Dieu même, qui ne voulait pas faire de la peine à son ami. Tout cela est un témoignage évident et une preuve que la vie de Moïse s'était élevée au sommet de la montagne de la perfection.

Donc puisque tel était notre propos de savoir en quoi consiste la perfection de la conduite vertueuse, et que nous avons découvert cette perfection par ce que nous avons dit, il est temps, homme généreux, de te tourner vers le modèle et transportant ce que la contemplation spirituelle des événements historiques nous a montré, à ta propre vie, d'être reconnu par Dieu pour son ami et d'être tel en réalité. Car c'est là réellement la perfection, de ne pas abandonner la vie pécheresse par crainte du châtiment, à la manière des esclaves, ni d'accomplir le bien dans l'espérance des récompenses, trafiquant de la vie
D vertueuse dans une mentalité intéressée et calculatrice, mais, regardant plus haut que tous les biens qui nous sont réservés en espérance selon les promesses, de ne craindre qu'une chose, de perdre l'amitié divine et de n'estimer qu'une chose honorable et aimable, de devenir ami de Dieu[1], ce qui est, à mon

[1] Ces trois catégories d'âmes se retrouvent dans le *Comment. sur le Cant.*, 1109 D : l'idéal de la perfection, c'est l'amour d'amitié

sens, la perfection de la vie et qui sera obtenu par toi, si ton esprit s'élève vers ce qui est vraiment grand et divin; le gain d'ailleurs sera pour tous, dans le Christ Jésus Notre Seigneur à qui la gloire et la puissance dans les siècles. — Amen.

pour Dieu. Et c'est bien là le dernier mot de Grégoire. Il ne reprend l'idéal platonicien de la contemplation que pour le dépasser et montrer l'objet de la perfection, au-delà de toute possession de l'intelligence, dans l'amour extatique par lequel l'âme se rapporte tout entière à Dieu. C'est ce que développera le commentaire sur le Cantique, qui est la suite normale de notre « théorie ».

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 9

I. — La culture profane 10

II. — L'interprétation spirituelle de l'Exode 18

III. — La théorie de la perfection 26

IV. — La doctrine spirituelle 34

V. — Texte 45

CONTEMPLATION SUR LA VIE DE MOÏSE 47

Imprimé en Belgique. N° d'autorisation : 11159.